INTRODUCTION

AU

NOUVEAU TESTAMENT

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

Introduction au Nouveau Testament : T. IV. Les épitres pauliniennes (*en préparation*).

Paraîtront ensuite :

T. I. — Les évangiles synoptiques.
T. II. — Le quatrième évangile.
T. V. — Les épitres catholiques. L'Apocalypse.

Précédemment parus :

L'évangile de Marc dans ses rapports avec ceux de Matthieu et de Luc (Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Études, sciences religieuses, t. XXII). Paris, Leroux, 1909.

La notion johannique de l'esprit et ses antécédents historiques. Paris, Fischbacher, 1902.

L'Apôtre Paul et Jésus-Christ. Paris, Fischbacher, 1904.

Wilhelm Herrmann et le problème religieux actuel. Paris, Fischbacher, 1905.

L'Eucharistie, des origines a Justin Martyr. Paris, Fischbacher, 1910.

Les Sources du récit johannique de la Passion. Paris, Fischbacher, 1910.

Le texte et les éditions du Nouveau Testament grec. Paris, éditions Ernest Leroux, 1920.

INTRODUCTION

AU

NOUVEAU TESTAMENT

PAR

MAURICE GOGUEL
Docteur ès-lettres
Professeur à la Faculté libre de Théologie protestante de Paris.

TOME III

LE LIVRE DES ACTES

PARIS
ÉDITIONS ERNEST LEROUX
28, RUE BONAPARTE, 28
—
1922

LIBRARY OF
Bonebrake Theological Seminary
BS
2330
.G6 III
21,297
1977
V.3

PRÉFACE

L'*Introduction au Nouveau Testament* dont nous commençons la publication est destinée, dans notre pensée, bien moins à apporter sur le caractère, l'origine, la date et la valeur historique des livres du Nouveau Testament des idées nouvelles, qu'à tenter une synthèse de ce qu'il est nécessaire de savoir pour comprendre et apprécier comme ils doivent l'être les plus anciens documents littéraires du christianisme. Nous avons essayé, profitant de travaux publiés depuis plus d'un siècle et de nos propres recherches, de prendre position à l'égard des principales questions que soulève, à l'heure actuelle, la critique des livres du Nouveau Testament. Nous avons recherché beaucoup moins l'originalité que la clarté. Nous nous sommes

efforcé de fournir à ceux que ces problèmes intéressent non seulement un tableau de l'état actuel des questions débattues mais encore le moyen d'en poursuivre personnellement l'étude. C'est à cela que doivent, dans notre pensée, servir les indications bibliographiques que nous avons fournies. Nous ne nous sommes pas préoccupé de les donner complètes — un ouvrage spécial n'eût pas suffi pour cela — mais du moins d'offrir tout ce qu'il est nécessaire de savoir pour être en état d'approfondir les problèmes que nous avons exposés.

Il peut sembler qu'il y a une singulière contradiction entre la méthode qui est appliquée dans les pages qui suivent et qui est, on le reconnaîtra, croyons-nous, sans peine, une méthode exclusivement historique et le titre même de notre livre. Il peut paraître en effet qu'en parlant de « Nouveau Testament » on fait intervenir une notion, celle du canon, qui n'est pas d'ordre historique mais d'ordre dogmatique. Aussi de bons esprits ont-ils proposé de substituer à l'*Introduction au Nouveau Testament* une *Histoire de l'ancienne littérature chrétienne*. Ce n'est pas le

lieu de discuter ici en détail ce qu'on peut dire pour et contre le changement proposé. Qu'il nous suffise de faire remarquer que, quelles que soient les conditions dans lesquelles s'est formé le recueil des livres du Nouveau Testament, l'existence de ce recueil est un fait historique. C'est comme éléments de ce recueil que les livres qui le constituent ont été transmis, traduits, commentés, et qu'ils ont exercé sur le développement de l'Eglise chrétienne l'influence que l'on sait. C'en est assez pour qu'il soit légitime, sans quitter le terrain de l'histoire, de maintenir la notion d'*Introduction au Nouveau Testament.*

PRINCIPAUX OUVRAGES CITÉS

Nous ne donnons pas ici une bibliographie dont on trouvera les éléments dans notre chapitre sur l'histoire de la critique et dans les notes des autres chapitres. Nous nous bornons à signaler les ouvrages d'ensemble en indiquant les abréviations dont nous avons usé.

Introductions au Nouveau Testament.

Heinrich-Julius Holtzmann, *Einleitung in das Neue Testament*, Freiburg i. B., 1885, ² 1886, ³ 1892. (Nous citons la troisième édition : Holtzmann, *Einl.*).

Jacquier, *Histoire des livres du Nouveau Testament*, Paris, 1903-1912, 4 vol. Sur les Actes, t. III ³, 1912 (cath). (Nous citons : Jacquier, *Hist.*).

Adolf Jülicher, *Einleitung in das Neue Testament*, Tübingen, 1894, ³-⁴ 1900, ⁵-⁶ 1906. (Nous citons la dernière édition : Jülicher, *Einl.*).

James Moffatt, *An Introduction to the Litterature of the New Testament*, Edimburgh, 1911, ² 1912. (Nous citons la première édition : Moffatt, *Introd.*).

Theodor von Zahn, *Einleitung in das Neue Testament*, Leipzig, 1897-1899, [2] 1900, [3] 1906-1907. Nous citons la seconde édition : Zahn, *Einl.*).

Commentaires sur le Livre des Actes.

Nous donnons ici l'indication des principaux commentaires sur le *Livre des Actes*. Cette liste ne comprend que ceux qui ont fait époque, ou qui ont, actuellement encore, une réelle valeur.

Franz Overbeck, *Kurze Erklärung der Apostelgeschichte*, Leipzig, 1870 (quatrième édition du commentaire de De Wette).

Edouard Reuss, *Histoire apostolique* (*les Actes des Apôtres*) [*la Bible, Nouveau Testament*, deuxième partie] Paris, 1876.

H.-H. Wendt, *Die Apostelgeschichte* (Commentaire de Meyer), Göttingen, [6] 1880, [7] 1888, [8] 1899, [9] 1913. (Nous citons la neuvième édition : Wendt.)

C.-F. Noesgen, *Kommentar über die Apostelgeschichte*, Leipzig, 1882.

J. M.-S. Baljon, *Commentar op de Handelingen der Apostelen*, Utrecht, 1903.

H.-J. Holtzmann, *Die Apostelgeschichte*, *Hand-Commentar zum Neuen Testament*, I. 2. Tubingen, Leipzig, 1889, [3] 1901. (Nous citons la troisième édition : Holtzmann, *H. C.*, I, 2.)

BELSER, *Die Apostelgeschichte übersetzt und erklärt*, Wien, 1905.

V. ROSE, *Les Actes des Apôtres*, Paris, 1905.

R. KNOPF dans *Die Schriften des Neuen Testaments... herausgegeben von* JOHANNES WEISS, I, 2., Göttingen, 1906, [3] 1916-1918.

JULIUS WELLHAUSEN, *Noten zur Apostelgeschichte*, *Nachrichten der kœniglichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, *Philosophisch-Historische Klasse*, 1907. (Nous citons : WELLHAUSEN, *Noten.*)

JULIUS WELLHAUSEN, *Kritische Analyse der Apostelgeschichte*, *Abhandlungen der kœniglichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Goettingen*, *Philosophisch-Historische Klasse*, 1914. (Nous citons : WELLHAUSEN, *Krit. An.*).

W.-M. FURNEAUX, *The Acts of the Apostles. A Commentary*, London, 1912.

PREUSCHEN, *Die Apostelgeschichte*, Tübingen, 1912. [*Handbuch* de LIETZMANN, IV, 1]. (Nous citons : PREUSCHEN).

G. HOENNICKE, *Die Apostelgeschichte erklärt*, Leipzig, 1913.

ZAHN, *Die Apostelgeschichte*, Leipzig, 1919.

ALFRED LOISY, *Les Actes des Apôtres*, Paris, 1920 (Nous citons : LOISY).

Traduction des Actes avec brève introduction et notes dans la *Bible du Centenaire*, 4e livraison, Paris, 1921.

Autres ouvrages sur les Actes.

Fr. Blass, *Acta Apostolorum sive Lucæ ad Theophilum liber alter, Editio philologica*, Göttingen, 1895. (Nous citons : Blass, *ed. phil.*).

Adolf Harnack, *Lukas der Arzt, der Verfasser des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte, Eine Untersuchung zur Geschichte der Fixierung der urchristlichen Ueberlieferung*, Leipzig, 1906.

Adolf Harnack, *Die Apostelgeschichte. Untersuchungen*, Leipzig, 1908.

Adolf Harnack, *Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte und zur Abfassungszeit der synoptischen Evangelien*, Leipzig, 1911.

[*Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament*, I, III, IV.] (Nous citons : Harnack, I, III, IV.)

Eduard Norden, *Agnostos Theos, Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Reden*, Leipzig, Berlin, 1913. (Nous citons : Norden).

Eduard Schwartz, *Zur Chronologie des Paulus*, *Nachrichten der kœniglichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, *Phil.-Hist. Klasse*, 1907. (Nous citons : Schwartz, *Zur Chronologie*).

Friedrich Spitta, *Die Apostelgeschichte, ihre Quellen und deren geschichtlicher Wert*, Halle a. S., 1891. (Nous citons : Spitta).

Eduard Zeller, *Die Apostelgeschichte nach Inhalt und Ursprung kritisch untersucht*, Stuttgart, 1854.

Ouvrages divers.

ADOLF HARNACK, *Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius.* I. *Die Ueberlieferung und der Bestand.* II. *Die Chronologie*, Leipzig, 1893-1904.

THEODOR ZAHN, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, Leipzig, 1889-1892. (Nous citons : ZAHN, *G. K.*).

HERMANN VON SODEN. — *Die Schriften des Neuen Testamentes in ihrer aeltesten erreichbaren Textgestalt*, Berlin-Göttingen, 1902-1913. (Nous citons : VON SODEN, *Die Schriften*).

Revues et Collections.

Am. Journ. of. theol. — *American Journal of Theology.*

Dict. of the Bib. — *Dictionary of the Bible* publié par HASTINGS, Edinburgh, 1898-1906.

Enc. Bibl. — *Encyclopaedia Biblica* publiée par CHEYNE, London, 1899-1903.

Harv. theol. Rev. — *Harvard theological Review.*

Harv. theol. St. — *Harvard theological Studies.*

N. theol. Tijd. — *Nieuw theologisch Tijdschrift.*

Rev. Bibl. — *Revue Biblique* publiée par les PP. Dominicains du couvent de Saint-Etienne à Jérusalem.

R. E. — *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche* de HERZOG, 3e éd. publiée par HAUCK, Leipzig, 1896-1913.

R. G. G. — *Die Religion in Geschichte und Gegenwart herausgegeben von* F.-M. Schiele, *und* L. Zscharnack, Tübingen, 1909-1913.

R. H. R. — *Revue de l'Histoire des Religions.*

St. u. Kr. — *Theologische Studien und Kritiken.*

T. U. — *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Litteratur.*

Th. Ltzg. — *Theologische Literaturzeitung.*

Th. Rund. — *Theologische Rundschau.*

Z. N. T. W. — *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums.*

Z. f. wiss. Th. — *Zeitschrift für die wissenschaftliche Theologie.*

CHAPITRE PREMIER

LA TRADITION

I. — Le titre du livre

Le livre des Actes est précédé dans les manuscrits du Nouveau Testament d'*inscriptiones* [1] dont la forme varie quelque peu depuis la plus simple : « Actes des Apôtres » (Πράξεις τῶν ἀποστόλων) jusqu'à la plus compliquée : « De Luc, l'apôtre et l'évangéliste, sur les Actes des saints Apôtres » (Λουκᾶ τοῦ ἀποστόλου καὶ εὐαγγέλιστου εἰς τὰς πράξεις τῶν ἁγίων ἀποστόλων) mais qui toutes ont ceci de commun qu'elles contiennent le mot πράξεις au pluriel. Il en est de même des *subscriptiones* sauf d'une (σύγγραμμα Λουκᾶ τοῦ εὐαγγέλιστου. Von Soden,

1. On les trouvera réunies dans H. von Soden, *Die Schriften*, I, p. 295 s.

I, p. 299). Jamais ces notes ne sont développées jusqu'à devenir — comme c'est souvent le cas pour les évangiles et les épîtres — de petits traités sur la composition du livre.

Les versions syriaques et coptes donnent le titre au singulier [1] et il paraît établi que vers 335, saint Hilaire de Poitiers qui savait bien le grec a écrit *liber praxeos*. Le manuscrit p^2 de la *vetus itala* dit *incipit* (ou *explicit*) *Actus Apostolorum* et un écrivain du IV^e ou du V^e siècle, Aponius, auteur d'un commentaire sur le Cantique des Cantiques, écrit quatre fois *actus* au singulier contre trois fois *acta* [2] au pluriel [3]. Dans ces conditions il n'est pas impossible que la forme au singulier ait existé en grec et influencé le latin et le syriaque.

Πράξεις a deux sens, celui de « procès » et celui d' « histoire ». C'est dans ce dernier avec lequel il est déjà employé par Polybe que le mot est pris dans le titre de notre livre.

Contrairement à ce que dit Zahn (*Einl.*, II,

1. Nestle, *Einführung in das griechische Neue Testament*^{2}, Goettingen, 1909, p. 240. Dans le ms. D, on trouve plusieurs fois πράξεις, mais il est probable que c'est par la confusion qui se rencontre fréquemment dans ce manuscrit entre ει et ι.

2. On trouve en latin les deux formes *acta* (2^e déclinaison) et *actus* (4^e décl.), d'où les datifs *in actis* et *in actibus*.

3. Denk, Πράξεις *oder* Πράξεις τῶν ἀποστόλων ? *Z. N. T. W.*, 1906, p. 92 s.

p. 390) le mot πράξεις a été utilisé comme titre de livre avant l'ère chrétienne [1].

Le titre « Actes des Apôtres » émane-t-il de l'auteur du livre lui-même [2] ou bien n'a-t-il été donné qu'après coup [3] ? Il est difficile de se prononcer. Le titre répond évidemment assez mal au contenu du livre [4]; on concevrait d'autre part malaisément, si l'auteur l'avait choisi lui-même, qu'il n'en ait pas pris un qui pût servir à la fois pour les deux parties de son œuvre, l'évangile et les Actes. Il y a là, nous semble-t-il, une bonne rai-

1. Callisthène, contemporain d'Alexandre, écrivit des πράξεις Ἀλεξάνδρου. Sozylos, compagnon d'Annibal, écrivit un livre περὶ Ἀννίβου πράξεων. Une inscription (*C. I. G.*, 5984) parle de πράξεις d'Héraclès. Le même mot est constamment employé pour les hauts faits des princes et pour les prodiges accomplis par les thaumaturges (Paul Wendland, *Die urchristlichen Literaturformen*, Tübingen, 1912, [Lietzmann, *Handbuch zum Neuen Testament*, I, 3], p. 249 s.). Cependant πράξεις n'est pas un titre généralement adopté pour les livres d'histoire. (Heinrici, *Der literarische Charakter der neutestamentlichen Schriften*, Leipzig, 1908, p. 93, n. 1).

2. Comme le pensent Zahn (*Einl.*, II, p. 384 s.) et Wendland (*Urch. Litform.*, p. 315).

3. Comme le pensent Eduard Zeller (*Die Apostelgeschichte nach Inhalt und Ursprung kritisch untersucht*, Stuttgart, 1854, p. 460. 516), F. Blass (*ed. phil.*, p. 2), et Moffatt (*Introd.*, p. 285).

4. Th. Birt (*Rhein. Mus. f. Phil.*, 1914, p. 381 s.) a supposé que le titre de πράξεις avait été donné à cause des faits racontés dans les premières pages du livre.

son pour conclure en faveur du caractère secondaire du titre.

II. — La place des Actes dans le Nouveau Testament[1]

La place qu'occupent les Actes dans l'ensemble du Nouveau Testament a varié suivant qu'on les a conçus comme constituant, en quelque sorte, une introduction aux épîtres catholiques ou bien qu'on les a reliés aux épîtres pauliniennes. On peut ainsi distinguer — en se plaçant au point de vue des Actes — trois types de classement dont chacun se présente avec un certain nombre de variantes.

Le premier type est caractérisé par l'association des Actes avec les épîtres catholiques ; c'est celui qui paraît le plus ancien et qu'on rencontre le plus fréquemment dans la tradition grecque. Le type fondamental de cette disposition est celui-ci : évangiles, Actes, épîtres catholiques, épîtres pauliniennes, Apocalypse. On le rencontre dans une quarantaine de manuscrits parmi les-

1. Sur l'ensemble de la question voir : Maurice Goguel, *L'ordre des livres du Nouveau Testament*, *Revue Chrétienne*, juillet-août, 1917, p. 325-339.

quels nous citerons [1] : A C. 18. 35. 141. 175. etc. C'est l'ordre qu'adoptent Athanase, Cyrille de Jérusalem, le 72e canon du concile de Laodicée (en 363), la *Peschitto*, Cassiodore, etc. [2]. Il est suivi par la plupart des éditeurs modernes, Lachmann, Tregelles, Tischendorf, Westcott et Hort, von Soden par exemple [3]. Au même type on peut rattacher les manuscrits qui donnent la même disposition mais dans lesquels manque tel ou tel livre ou groupe de livres. Tels sont les manuscrits, au nombre de 80 environ, dans lesquels ne figure pas l'Apocalypse : nous citerons parmi eux. B Ψ. 1. 3. 6. 33. 38. 57. 76 [4] — ou bien ceux, au nombre d'une cinquantaine, qui ne contiennent pas les évangiles (p. ex. P. 42. 82. 91. 98. 104) — ou encore ceux très nombreux (180 environ) qui ne

1. Nous suivons le système de désignation des manuscrits proposé par Gregory. Cf. C.-R. Gregory, *Die griechischen Handschriften des Neuen Testaments*, Leipzig, 1908.

2. C.-R. Gregory, *Textkritik des Neuen Testaments*, Leipzig, 1900-1909, p. 850 s.

3. Dans trois manuscrits latins cités par Hody, *De bibliorum textibus originalibus*, Oxford, 1705 (cf. Gregory, *Textkritik*, p. 854), on trouve la même disposition, les épîtres pauliniennes étant rejetées à la fin. Dans un manuscrit (1652) ce sont les évangiles qui ont la dernière place.

4. On y peut joindre environ huit manuscrits qui présentent la même disposition avec cette seule différence que les évangiles sont à la fin au lieu d'être au commencement p. ex. 5, 209, 301, etc. Cet ordre se trouve dans certains manuscrits syriaques, C.-R. Gregory, *Textkritik*, p. 854.

contiennent que les Actes, les épîtres catholiques et les épîtres pauliniennes (p. ex. 048. 049. L. 181, etc.) — ou bien la dizaine de manuscrits (p. ex. E. 066. 411) qui n'ont que les Actes et les épîtres catholiques.

A côté de cette première forme du premier type, dans laquelle le groupe Actes-Catholiques précède les épîtres de Paul, se place une seconde forme dans laquelle les épîtres pauliniennes s'intercalent entre les évangiles et les Actes. Cette disposition est relativement rare ; nous la trouvons dans cinq manuscrits (ℵ. 61. 69. 522. 582). Cet ordre est attesté encore par Epiphane, Jérôme, Euchérius de Lyon ; on le trouve aussi dans quelques manuscrits syriaques ou latins [1]. C'est celui de l'édition de B. Weiss.

Enfin une troisième forme du même type est caractérisée par le rejet des épîtres pauliniennes à la fin du recueil. Les manuscrits Y. 205 et 206 disposent ainsi la collection. On peut en rapprocher les manuscrits 325. 1734. 1870 où manquent les évangiles [2].

1. C.-R. Gregory, *Textkritik*, p. 851. On trouve la même disposition dans des manuscrits qui ne contiennent pas l'Apocalypse (90) ou bien dans lesquels il n'y a, outre les Actes et les épîtres catholiques, que les épîtres pauliniennes (308) ou que l'Apocalypse (1859).

2. Même disposition dans un manuscrit de la version armé-

Dans le second type les Actes sont associés aux épîtres de Paul. La disposition normale est alors évangiles, Actes, épîtres de Paul, épîtres catholiques, Apocalypse. On la trouve dans peu de manuscrits [1] mais elle est assez largement attestée en dehors de la tradition manuscrite (Canon de Muratori, Eusèbe, Grégoire de Naziance, les conciles de Carthage de 397 et de 419, Rufin, le *codex Amiatinus* de la Vulgate, le Concile de Trente [2]). C'est l'ordre suivi par beaucoup des premiers éditeurs : Erasme, Estienne, Th. de Bèze, les Elzévier, c'est aussi, par suite de l'influence du texte reçu, celui de la plupart des versions modernes. On trouve la même disposition dans des manuscrits où il n'y a que les Actes et les épîtres pauliniennes (ms. 455. 921), où manquent l'Apocalypse (quatorze manuscrits dont 363. 390. 431. 547 etc.), les évangiles (385. 469. 617), les épîtres catholiques et l'Apocalypse (2175), ou encore les évangiles et l'Apocalypse (trente-six manuscrits dont 223. 255. 312. 441. 442), ou enfin les évangiles et les épîtres catholiques (1740). On peut considérer

nienne daté de 1220 cf. Nestle. *Einf. i. d. gr. N. T.*[3], p. 156. Gregory (*Textkritik*, p. 854) cite en outre la disposition : Paul, évangiles, Actes, Catholiques (Chrysostome).

1. 241. 296, 367. 1780 et le manuscrit que von Soden désigne par le sigle δ700.

2. Gregory, *Textkritik*, p. 853.

comme une variante de ce type la disposition dans laquelle les épîtres catholiques sont rejetées à la fin du recueil (1495. 1661).

Il y a enfin quelques dispositions qui ne se rattachent à aucun des deux types que nous avons essayé de caractériser mais dans lesquelles aucun principe ne semble avoir inspiré l'ordre dans lequel les livres sont donnés. Tantôt les Actes occupent la dernière place [1] tantôt ils sont au début du recueil [2] ou bien à un autre rang [3].

III. — Le témoignage de la critique externe

On ne trouve aucune citation expresse du livre des Actes avant la fin du IIe siècle, c'est-à-dire avant l'époque d'Irénée et du Canon de Muratori.

1. Après les évangiles les épîtres pauliniennes et catholiques et l'Apocalypse, d'après la stychométrie du ms. Dp et un manuscrit latin de Hody (Gregory, *Textkritik*, p. 854) ou bien, les catholiques étant transposées après l'Apocalypse : Jean Beleth (1162) (Gregory, *Textkritik*, p. 854) ou bien après le groupe Catholiques-Apocalypse-Pauliniennes (ms. 336).

2. Actes, Apocalypse, épîtres catholiques et pauliniennes dans le ms. 627.

3. Evangiles, épîtres pauliniennes et catholiques, Actes, Apocalypse, d'après les Canons apostoliques, dans la version copte, d'après Augustin, Innocent Ier, le troisième concile de Tolède, etc. (Gregory, *Textkritik*, p. 852).

Les réminiscences qu'on peut relever dans les œuvres des Pères Apostoliques n'ont pas une précision et une netteté telles que toute hypothèse autre que celle d'un contact puisse être nettement éliminée.

On rencontre, par exemple, chez Clément Romain l'expression « donner plus volontiers que recevoir » qui rappelle la formule des Actes (*20, 35*) : « Il y a plus de bonheur à donner qu'à recevoir »[1]. Les termes employés ne sont pas identiques et l'on ne saurait affirmer que Clément s'inspire des Actes et non pas de la tradition extracanonique à laquelle l'auteur des Actes a lui-même emprunté une parole de Jésus.

Dans un passage de la même épître les passages *Psaume 88,21* et *I Samuel, 13,14* sont combinés comme dans *Actes, 13,22* mais la rencontre s'expliquerait sans dépendance directe par l'hypothèse d'une même collection de passages messianiques utilisée par l'auteur des Actes et par Clément Romain.

Enfin le passage *5,6* où Clément parle de sept captivités de Paul, s'il ne prouve pas que Clément n'a pu connaître le livre des Actes, établit du moins qu'il n'y a pas vu un récit faisant auto-

1. Clement, *ad Cor.*, 2, 1 : ἥδιον διδόντες ἢ λαμβάνοντες. Cf. *Actes, 20, 35* : Μακάριόν ἐστιν μᾶλλον διδόναι ἢ λαμβάνειν.

rité d'une manière exclusive pour la biographie de l'apôtre Paul.

On lit dans la *Didachè* (*4,8*) : « Tu mettras tout en commun avec ton frère et tu ne diras pas que quelque chose t'appartient en propre ». Il y a dans cette phrase une expression caractéristique qui se rencontre dans *Actes*, *4,32* [1] mais cette ressemblance s'accompagne d'une différence importante, c'est que le texte des Actes parle d'une véritable mise en commun des biens tandis que le passage de la Didachè n'est qu'une exhortation à la générosité [2].

L'épître de Barnabas contient quelques formules que l'on trouve aussi dans les Actes [3] mais elles expriment des idées courantes qui n'ont rien

1. *Did.*, 4, 8 : συγκοινωνήσεις δὲ πάντα τῷ ἀδελφῷ σου καὶ οὐκ ἐρεῖς ἴδια εἶναι. *Actes*, *4*, *32* : καὶ οὐδὲ εἷς τι τῶν ὑπαρχόντων αὐτῷ ἔλεγεν ἴδιον εἶναι ἀλλ'ἦν αὐτοῖς πάντα κοινά.

2. Une autre rencontre est moins décisive encore : *Did.*, *1*, *2* : πάντα δὲ ὅσα ἐὰν θελήσῃς μὴ γίνεσθαι σοι, καὶ σὺ ἄλλῳ μὴ ποίει. Cf. *Actes*, *15*, *20*. *29* : καὶ ὅσα μὴ θέλετε ἑαυτοῖς γίνεσθαι, ἑτέρῳ μὴ ποιεῖν. Outre qu'il y a ici une maxime qui a dû être très répandue dans le christianisme primitif, il faut observer qu'elle n'est donnée dans les Actes que par le texte occidental qui ne saurait être regardé comme primitif (cf. p. 94 s.).

3. Barnabas, *7*, *2* : μέλλων κρίνειν ζῶντας καὶ νεκρούς. *cf. Actes*, *10*, *42* : οὗτος ἐστιν ὁ ὡρισμένος ὑπὸ τοῦ θεοῦ κριτὴς ζώντων καὶ νεκρῶν. Barn., 4, 14. 5, 8 : σημεῖα καὶ τέρατα. Cette expression se trouve 8 fois dans les Actes. Les autres réminiscences signalées par H.-J. Holtzmann (*Einl.*, p. 406) sont encore moins précises.

de caractéristique ; elles n'autorisent donc pas à conclure à un contact direct entre les deux documents. On peut faire la même observation à propos de quelques expressions des Actes qu'on rencontre chez Ignace d'Antioche [1], chez Polycarpe [2] ou chez Hermas [3].

Les réminiscences des Actes sont moins précises encore chez Aristide, Justin Martyr, Tatien et dans l'épître à Diognète [4].

Dans la seconde moitié du IIe siècle, entre 160 et 180, le roman des *Acta Pauli* suppose la connaissance des Actes canoniques dans lesquels le

1. Ignace, *ad Magnes., 5, 1 :* ἕκαστος εἰς τὸν ἴδιον τόπον μέλλει χωρεῖν. *Cf. Actes, 1, 25 :* ... Ἰούδας πορευθῆναι εἰς τὸν τόπον τὸν ἴδιον. *ad Smyrn., 3, 3 :* μετὰ δὲ τὴν ἀνάστασιν συνέφαγεν αὐτοῖς καὶ συνέπιεν ὡς σαρκικὸς. *cf Actes, 10, 41 :* συνεφάγομεν καὶ συνεπίομεν αὐτῷ μετὰ τὸ ἀναστῆναι αὐτὸν ἐκ νεκρῶν.

2. Polycarpe, *ad Philip., 1, 2 :* ὃν ἤγειρεν ὁ θεὸς λύσας τὰς ὠδῖνας τοῦ ᾅδου. *cf. Actes, 2, 24 :* ὃν ὁ θεὸς ἀνέστησεν λύσας τὰς ὠδῖνας τοῦ θανάτου (texte β : τοῦ ᾅδου).

3. Hermas, *Vis., IV, 2. 4* : ... δι' οὐδενὸς δύνῃ σωθῆναι εἰ μὴ διὰ τοῦ μεγάλου καὶ ἐνδόξου ὀνόματος. *cf. Actes, 4, 12 ;* οὐδέ γάρ ὄνομά ἐστιν ἕτερον ὑπὸ τὸν οὐρανὸν τὸ δεδομένον ἐν ἀνθρώποις ἐν ᾧ δεῖ σωθῆναι ἡμᾶς. *Mand., IV, 4 :* κύριος καρδιογνώστης. *cf. Actes, 1, 24 :* κύριε καρδιογνῶστα.

4. On trouvera l'indication des passages où on les rencontre dans H.-J. Holtzmann, *Einl.*, p. 406. E. Jacquier (*Le Nouveau Testament dans l'Eglise chrétienne*, I, Paris, 1911, p. 85. 128. 131), n'estime pas ces réminiscences assez nettes pour qu'il vaille la peine de les relever. Loisy (p. 9) leur attribue un peu plus de portée. Le témoignage de Justin, dit-il, « montre assez clairement que les Actes étaient connus à Rome vers l'an 150 ».

récit apocryphe prend son point de départ. La *lettre des Eglises de Vienne et de Lyon aux Eglises d'Asie et de Phrygie* qui date de 177 cite littéralement *Actes, 7, 60* [1]. A la fin du IIe siècle [2], Irénée considère les Actes comme une Ecriture Sainte [3], il les cite comme *Lucae de apostolis testificatio* (Témoignage de Luc sur les apôtres *adv. Haer., III, 13, 3. cf. 12, 11*). Le canon de Muratori est plus explicite : *Acta autem omnium apostolorum sub uno libro scripta sunt. Lucas « optimo Theophilo » comprendit quae sub praesentia ejus singula gerebantur, sicuti et semota passione Petri evidenter declarat, sed et profectione Pauli ab Urbe ad Spaniam proficiscentis.* (Les Actes de tous les Apôtres sont écrits en un seul livre. Luc a réuni pour l'excellent Théophile tout ce qui s'était passé en sa présence ainsi qu'il le montre en écartant la passion de Pierre et le départ de Paul de la Ville pour l'Espagne). Son témoignage, relativement plus développé que ceux qu'il consacre aux autres livres, nous fournit une indication précieuse sur les conditions dans lesquelles

1. Καὶ ὑπὲρ τῶν τὰ δεινὰ διατιθέντων ηὔχοντο, καθάπερ Στέφανος ὁ τέλειος μάρτυς· Κύριε, μὴ στήσῃς αὐτοῖς τὴν ἁμαρτίαν ταύτην (Eusèbe, *hist. eccl., V. 2. 5)*.

2. Voir sur ces premiers témoignages précis sur les Actes, Zahn, *Einl.*, II, p. 335.

3. Leipoldt, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, I, *Die Entstehung*, Leipzig, 1907, p. 198.

les Actes sont devenus canoniques et sur les objections qu'il a fallu surmonter pour qu'ils y parviennent. La formule « les Actes de tous les apôtres » ne répond que de très loin à la réalité puisque, à côté de Paul et de Pierre dont l'activité est en partie relatée, Jean ne figure que comme un personnage muet et que c'est à peine si les autres apôtres sont nommés. C'est sans doute après qu'au cours du second siècle se fut constituée la notion d'autorité apostolique, qu'un livre qui jouissait déjà traditionnellement d'un certain prestige a été élevé au rang d'Ecriture Sainte, à la fois pour encadrer les lettres apostoliques en honneur dans l'Eglise et pour représenter l'autorité de ceux des apôtres qui n'avaient pas laissé d'œuvre écrite [1]. L'indication relative à Luc ayant réuni en un seul livre les Actes de tous les Apôtres vise probablement pour les exclure les Actes apocryphes comme ceux de Paul et de Jean qui étaient déjà répandus dans l'Eglise à la fin du IIe siècle. Toute la dernière partie de la notice combat une objection qui devait être faite à l'œuvre de Luc, et que l'on tirait des lacunes évidentes qu'elle présentait. Peu importe que la réponse qui y est faite ne soit nullement pertinente ; l'essentiel est de constater que l'auteur du canon de Mu-

1. Leipoldt, *Geschichte des neut. Kan.*, I, p. 205 ; Loisy, p. 7.

ratori a connu l'objection et essayé d'y répondre. Tertullien (*de jejun., 10*) parle des Actes comme d'un « commentaire de Luc » (*commentarium Lucae*). Clément d'Alexandrie (*Strom. V. 83* cf. *Hypotyposes in I Pt., 5, 13*), y voit aussi l'œuvre de Luc. Ces témoignages sont tellement précis qu'il est inutile de suivre plus longtemps la tradition relative aux Actes. Elle est si homogène et si unanimement attestée qu'il faut voir une simple bizarrerie sans portée véritable dans le fait qu'une homélie faussement donnée comme de Chrysostome dit qu'on attribue les Actes tantôt à Clément, tantôt à Barnabas et tantôt à Luc[1]. Il est probable que l'auteur de cette homélie a tout simplement confondu la tradition sur l'épître aux Hébreux avec celle qui est relative aux Actes.

IV. — Luc dans le Nouveau Testament

Abstraction faite du témoignage des Actes eux-mêmes dont nous aurons à rechercher ultérieurement si, et dans quelle mesure, on peut le rapporter à Luc, les textes du Nouveau Testament

1. *Hom. II in ascensionem et initium Actorum* (Montfaucon, *opp. Chrys.*, III, p. 757 s.) La même opinion est reproduite par Photius, *Quaest. in Amphilochium*, 145, Migne. t. 101. col. 716.

relatifs à l'auteur présumé des Actes ne sont ni très nombreux, ni très explicites. Luc est nommé dans *Colossiens*, *1*, *14* après Aristarque, Marc, Jésus-Justus, et Epaphras et avant Démas. Les trois premiers sont appelés les seuls collaborateurs juifs de l'apôtre. Luc était donc païen d'origine. Les mêmes personnages, à part Titus Justus, sont nommés dans *Philémon*, *24* et appelés les collaborateurs de Paul. Dans *II Tim.*, *4*, *11*, Luc est encore mentionné à côté de Démas ce qui donne à penser qu'il y avait quelque relation entre les deux hommes, mais, tandis que Luc est resté auprès de l'apôtre, Démas l'a abandonné.

Aucune des tentatives qui ont été faites pour retrouver Luc dans d'autres textes du Nouveau Testament ne paraît fondée. On ne peut avec Théophylacte et Grégoire le Grand l'identifier à l'inconnu qui accompagnait le disciple du nom de Clopas sur le chemin d'Emmaüs [1]. Il est tout à fait invraisemblable aussi, puisqu'il était d'origine païenne, qu'on puisse considérer comme fondée la

1. Sur cette tradition qui est de date récente voir Theodor Schermann, *Propheten und Apostellegenden nebst Jüngerkatalogen des Dorotheus und verwandter Texte*, Leipzig, 1907 (*T. U. Dritte Reihe*, I, 3.), p. 288, n. 8. On trouvera les textes dans *Prophetarum vitae fabulosae, indices apostolorum discipulorumque Domini Dorotheo, Epiphanio, Hippolito aliisque vindicata edidit* Theodorus Schermann, Lipsiae, MCMVII : Texte d'Epiphane, p. 119, 18 ; texte du Pseudo Syméon Logotheta, p. 179, 9.

tradition qui fait de lui l'un des 72 disciples [1].

On a aussi voulu voir Luc dans le personnage envoyé par Paul à Corinthe et qui est ainsi présenté par Paul dans *II Cor.*, *8*, *18* « le frère qui est loué dans toutes les églises ἐν τῷ εὐαγγελίῳ » ce qu'il faut sans doute traduire « à cause des services qu'il a rendus à l'Evangile » mais ce qu'on pourrait aussi traduire « à cause de son évangile ». Il y aurait anachronisme à voir là, avec Origène (*hom. 1 in Lucam*) et saint Jérôme (*de vir. inl.*, *7*), une allusion à l'évangile de Luc [2] et l'on ne voit pas ce qui, en dehors de cela, pourrait faire penser à Luc dans ce passage [3].

1. Schermann, *Propheten und Apostellegenden*, p. 302. Adamantius, *Dial. ed.* van de Sande Bakhuyzen, p. 10, 14 ; *Prophetarum vitae...* textes du Pseudo Dorothée, p. 136, 7 ; 140, 3 ; du Pseudo Hippolyte, p. 168, 7-12 ; de l'Anonyme grec, p. 173, 8 ; 175, 14 ; du Pseudo Syméon Logotheta, p. 180, 15.

2. Contrairement à l'opinion de Paul Ewald (art. *Lukas der Evangelist*, *R. E.*, XI p. 691), qui considère comme possible que Paul fasse allusion à l'évangile de Luc.

3. Contrairement à l'opinion de Zahn (*Das Evangelium des Lucas*, Leipzig, 1913, p. 8) qui croit qu'il est question de Luc mais pas de son évangile. L'absence d'un nom propre est, en tout état de cause, très surprenante. Lietzmann (*Die Briefe des Apostels Paulus*, I, *Die Vier Hauptbriefe*, Tübingen, 1910 [*Handb. z. N. T.*, III, 1] p. 201) a émis l'hypothèse qu'un nom propre se serait originairement trouvé ici et aurait été supprimé dans la suite, le personnage en question n'ayant plus paru digne d'être nommé — surtout en ces termes — dans une lettre de Paul, peut-être parce qu'il avait renié sa foi.

L'hypothèse autrefois admise par Bengel [1] de l'identité de Luc avec l'un ou l'autre des Lucius qui sont nommés dans *Actes*, *13*, *1* et dans *Romains*, *16*, *21* ne repose sur aucun fondement et se heurte à la différence des formes nominales Lucius étant un nom romain, et Λουκᾶς un diminutif ou un nom familier grec [2].

V. — Luc d'après la tradition [3]

Ce que la tradition ajoute aux données du Nouveau Testament relatives à Luc est, pour la plus grande partie, extrait ou déduit du prologue des Actes, des « passages en nous » ou des épîtres de Paul [4]. Ce qui ne peut s'expliquer de cette manière est presque totalement dénué de valeur. Une

1. Bengel. *Richtige Harmonie der vier Evangelisten*, Tubingen, 1747, p. 46.

2. Le nom Λουκᾶς paraît cependant dériver de la forme *Lucius*, Λούκιος cf. W. Schulze, *Graeca-Latina* (Programme), Gœttingen, 1902, p. 12; W. Ramsay, *The Athenaeum*, 13 juillet 1912, p. 45 Blass-Debrunner, *Grammatik des neutestamentlichen. Griechisch* [4], Gœttingen, 1913, §§ 125, 268 ; Ramsay, *The name of the Evangelist Luke*, dans *The Bearing of recent discovery on the trustworthiness of the New Testament*, Lon lon, New-York, Toronto, 1915, p. 370-384. Blass avait autrefois proposé de faire dériver la forme Λουκᾶς de *Lucius* (*ed. phil.*, p. 5).

3. Voir Zahn, *Zur Lebensgeschichte des Lucas* dans *Das Ev. des Lucas*, p. 738-745.

4. Th. Zahn, *Einl.*, II, p. 335 ; *Das Evang. des Lucas*, p. 6.

seule indication fait peut-être exception, c'est celle qui est relative à l'origine antiochienne du personnage : elle est si ancienne et si universellement répandue qu'on pourrait se demander si elle ne repose pas sur une tradition digne de foi [1]. Il y a cependant deux raisons qui nous paraissent de nature à imposer au moins une certaine réserve. Si l'on admet, comme nous essayerons, sinon de l'établir, du moins de le rendre vraisemblable, que derrière la première personne qu'on trouve dans certaines parties de la narration des Actes, il y a la personnalité de Luc, c'est au moment de l'arrivée de Paul à Troas (*16, 10*) que nous la rencontrons pour la première fois [2]. Sans doute il n'y a aucune impossibilité à

1. On ne la rencontre cependant pas avant le début du IV[e] siècle où on la trouve attestée par Eusèbe, *h. e*, III, 4. 6. Spitta (*Der Brief des Julius Africanus an Aristides*, Halle, 1877 p. 69, 111) a émis l'hypothèse que Eusèbe l'aurait empruntée à Julius Africanus. Zahn, après avoir donné son adhésion à cette hypothèse (*Einl.*, II, p. 336), l'a retirée (*Das Ev. Lucas*, p. 11, n. 16) en se déclarant convaincu par les observations de Reichardt, *Die Briefe des Africanus* (*T. U.*, XXXIV. 3), Leipzig, 1909, p. 48-52.

2. Il n'en serait pas ainsi si pour le passage *11, 28* on adoptait la leçon du texte occidental (D. p. w. Augustin) : « En ces jours là, des prophètes vinrent de Jérusalem à Antioche. *Il y eut une grande joie et, comme nous étions assemblés,* l'un d'eux, du nom d'Agabus..., » Zahn (*Einl.*, II, p. 334. 336. 342) croit ce texte primitif et fait valoir en sa faveur qu'un recenseur qui aurait eu l'intention d'introduire dans les Actes

ce qu'un personnage originaire d'Antioche ne soit entré en relation avec Paul que bien loin de sa ville natale. Il y a néanmoins dans le fait signalé un indice qui est au moins défavorable à la tradition examinée. Il faut ajouter qu'il ne serait peut-être pas impossible d'expliquer comment on en est venu à établir une relation entre Luc et Antioche. Nous ne savons rien de Théophile à qui l'œuvre de Luc est dédiée. Si rien n'autorise à conjecturer que Théophile soit un personnage imaginaire, on peut seulement, de l'emploi du terme κράτιστε, déduire que c'était un personnage de haut rang [1]. La tradition n'a pu se contenter de données aussi maigres. Le roman des Clémentines (*Recogn.*, X, 61) raconte qu'il habitait Antioche dont il était un des plus riches citoyens et qu'après avoir entendu la

la tradition sur l'origine antiochienne de Luc, aurait agi avec moins de discrétion. Son observation ne porte que si on admet l'hypothèse d'un rédacteur visant à introduire dans le texte une tradition qu'il savait n'y pas être contenue ; elle ne porte pas si le recenseur a cru exprimer ce qui, pour lui, était sous-entendu. D'autre part, on ne comprendrait absolument pas pour quelle raison, si la recension β était primitive, l'auteur de la recension α aurait modifié le texte considéré. La recension β établit toutefois que la tradition relative à l'origine antiochienne de Luc est bien antérieure à l'époque d'Eusèbe.

1. Zahn, *Das Ev. des Lucas*, p. 56 s. L'affirmation de Zahn (*l. c.*) que Théophile n'aurait pas encore été chrétien au moment de la composition de l'évangile parce que Luc n'aurait pas donné à un frère le titre protocolaire κράτιστε, ne nous paraît pas fondée.

prédication de Pierre il transforma sa maison en une grande basilique. Plus tard on fit de lui un évêque et finalement on le confondit avec l'apologète de la fin du second siècle, l'évêque Théophile d'Antioche [1]. Cette confusion pourrait être toute l'origine de la tradition. Voulant faire de lui un évêque, on l'aura confondu avec son homonyme ; on lui aura ainsi attribué Antioche pour patrie ce qui, du même coup, aurait eu pour conséquence de faire de Luc aussi un Antiochien. Ce n'est là sans doute qu'une hypothèse, elle nous paraît cependant suffisamment plausible pour que nous ne puissions avoir toute confiance dans la tradition sur l'origine antiochienne de Luc.

Si des réserves s'imposent sur ce point qui cependant est celui où la tradition extracanonique sur Luc paraît la plus solide, que faut-il dire du reste ? C'est un tissu de légendes ; parfois on aperçoit assez clairement les motifs qui ont pu leur donner naissance, d'autres fois ces motifs nous échappent ou bien n'existent pas. La tradition peut être née uniquement du libre jeu de l'imagination. Il suffira de noter les points principaux de la légende.

Dans certaines listes d'apôtres on a fait figurer Luc à côté de Paul et de Marc en excluant pour leur faire place Philippe, Thaddée et Jacques fils

1. Voir l'indication des textes dans Zahn, *Einl.*, II, p. 337.

d'Alphée [1]. L'existence de semblables listes en dit long sur le sens historique de ceux qui les ont établies.

Si cette légende est destinée à glorifier Luc, d'autres satisfont à son sujet la pieuse curiosité des lecteurs, telle celle qui nous apprend qu'après avoir été instruit par Lazare, Luc fut baptisé par Philippe, à Beröa en Syrie [2].

Au VI[e] siècle, chez Théodore le Lecteur, on voit apparaître la légende de Luc peintre. L'impératrice Eudoxie aurait, vers 440, envoyé de Jérusalem à Constantinople un portrait de la vierge Marie peint par Luc. L'origine de toute cette légende pourrait bien n'être, comme l'a supposé Zahn [3], qu'une confusion entre ἱστορεῖν qui signifie raconter et ἱστορίαι qui, chez les auteurs byzantins, signifie tableaux.

Comme champ de mission la tradition a attribué à Luc Rome, l'Italie et la Grèce [4] ou bien, plus simplement, toute la terre [5]. Le Pseudo Dorothée fait de lui un évêque de Laodicée [6].

1. Schermann, *Propheten und Apostellegenden*, p. 237.
2. Schermann, *Propheten und Apostellegenden*, p. 288.
3. Zahn, *Einl.*, II, p. 338. Sur cette tradition voir Von Dobschütz, *Christusbilder. Untersuchung zur christlichen Legende*, Leipzig, 1899 (*T. U. N. F.*, III), II, p. 267**-280**.
4. Epiphane : Schermann, *Vitae...* p. 116, 19-20.
5. Pseudo Dorothée : *id.*, p. 140, 3.
6. *Id.* : *id.*, p. 140-3.

La tradition le fait en général mourir de mort naturelle mais c'est tantôt à Thèbes en Béotie [1] tantôt à Ephèse [2]. D'après d'autres traditions Luc serait mort martyr, crucifié à un olivier [3], ou bien décapité à Alexandrie [4] sous le règne de Tibère, ou encore massacré à Rome en même temps que 169 frères [5]. Ses reliques furent transférées à Constantinople en 357 en même temps que celles d'André et de Timothée [6].

1. *Versus in XII apostolos Ioannis Euchartensis :* Schermann, *Vitae*, p. 205, 1. D'après un prologue grec d'Euthalius, qui daterait de 330-360, Luc serait mort à quatre-vingt-quatre ans en Béotie après avoir passé toute sa vie dans le célibat. Zahn (*Das Ev. des Lucas*, p. 16) qui cite cette tradition ajoute : *Warum sollte sie nicht auf echter Ueberlieferung beruhen ?*

2. Epiphane : Schermann, *Vitae*... p. 117, 3, 5.

3. Schermann, *Propheten und Apostellegenden*, p. 289.

4. La tradition sur la mort de Luc à Alexandrie paraît en relation avec celle qui le fait venir à Thèbes en Egypte et qui, selon toute vraisemblance, est née d'une confusion entre les deux villes du même nom. Luc aurait consacré Abilius, second évêque d'Alexandrie, comme Marc avait consacré le premier évêque Annianus.

5. Sur ces traditions voir Zahn, *Das Ev. des Lucas*, p. 17, n. 31.

6. Schermann, *Propheten und Apostellegenden*, p. 289. *Vitae*.. p. 198,25.

CHAPITRE II

HISTOIRE DE LA CRITIQUE

I. — Caractéristique générale

L'histoire de la critique des Actes est un des chapitres à la fois les plus importants et les plus instructifs de l'histoire de la critique en général. C'est que l'idée que l'on se fait du livre des Actes, des circonstances de sa composition et de sa valeur historique reflète directement la manière dont on se représente tout le développement du christianisme primitif. On peut, dans l'histoire des jugements portés sur les Actes, suivre les diverses étapes de la critique avec ses tâtonnements, ses retours en arrière et ses progrès.

Tout compte fait, cette histoire est à l'honneur du XIX^e^ siècle. On y peut voir en effet, après la période troublée que caractérisent les attaques violentes dirigées contre le système grandiose mais, par certains côtés, fragile édifié par Baur et par ses disciples, comment l'esprit historique finit

par triompher et, malgré quelques tentatives rétrogrades, comment, au début du XX^e^ siècle, le problème des Actes finit par être posé sur son vrai terrain, celui de l'histoire, et dégagé peu à peu de tout préjugé dogmatique[1].

Ce n'est pas seulement parce qu'elle constitue une page curieuse et significative de l'histoire de l'affranchissement de l'esprit historique qu'il est intéressant de suivre l'évolution de la critique des Actes, c'est aussi parce que, pour le livre des Actes, comme pour le Pentateuque, les évangiles, l'Apocalypse, les théories présentées dans le passé permettent de passer en quelque sorte en revue les divers aspects du problème qui se pose actuellement encore.

On peut distinguer dans l'histoire de la critique des Actes plusieurs périodes. Il y a d'abord une période de débuts et de tâtonnements qui va jusqu'en 1841. A ce moment commence la période vraiment critique ; elle est ouverte par le théologien bernois Mathias Schneckenburger qui se préoccupe avant tout des intentions de l'auteur. La manière dont il pose le problème se retrouve

1. Nous ne pouvons souscrire à la boutade de HARNACK (I, p. 9) : *Die Geschichte der Kritik der Apostelgeschichte, eine entsetzliche Leidensgeschichte !* à moins qu'on n'applique ce mot à la tentative de sauvetage de la tradition faite par Harnack lui-même.

dans les travaux de l'école de Tubingue depuis Eduard Zeller jusqu'à Franz Overbeck.

Les thèses de ces critiques ne vont pas sans soulever de violentes oppositions. Ce n'est que vers 1880 que la controverse, après avoir progressivement perdu de son âpreté [1], finit par s'apaiser.

A partir de 1880 environ l'attention se porte avant tout sur le problème des sources et l'on voit se succéder rapidement des hypothèses diverses sur la composition des Actes. Leur abondance et leur diversité ne laissent pas que d'inspirer un certain scepticisme sur la possibilité d'aboutir dans une voie où l'on s'était peut-être lancé avec un peu trop de précipitation. A la fin du XIXe siècle la critique des Actes donne des signes de lassitude.

Une phase nouvelle est inaugurée en 1906 par la publication des travaux de Harnack qui sont l'application du mot d'ordre « Retour à la tradition ! » en quoi se résume la préface de sa mo-

1. On peut se faire une idée du ton de certaines des polémiques relatives aux Actes par la préface de l'ouvrage d'Eduard Zeller (*Die Apostelgeschichte nach Inhalt und Ursprung kritisch untersucht*, Stuttgart, 1854). Il y est question des « faiblesses du travail superficiel d'Ebrard » de ses « grossières injures » de ses « bouffonneries creuses » des « paroles hautaines et arrogantes de Lange, d'autant plus abondantes que les pensées scientifiques sont plus indigentes et plus confuses ». De l'autre côté c'est surtout d'impiété que l'on accuse Baur et ses collaborateurs.

numentale *Chronologie de l'Ancienne littérature chrétienne* [1]. Les thèses de Harnack provoquent de très vives controverses. D'autre part la critique des Actes reçoit une impulsion nouvelle des travaux de quelques philologues comme Gerke, Schwartz, Wellhausen et Norden. Enfin Alfred Loisy expose magistralement en 1920 les résultats d'un siècle de travail critique.

II. — Les débuts de la critique

Au XVII[e] siècle Hugo Grotius (1644) [2] note le premier que l'objet des Actes est seulement de donner la biographie des deux principaux apôtres. Un siècle et demi plus tard Michaelis (1788) [3] et Griessbach (1798) [4] comprennent l'un et l'autre les Actes comme une apologie du ministère de Paul. A la même époque Königsmann [5] se préoccupe

1. Adolf Harnack, *Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius*, II., *Die Chronologie*, I. Leipzig, 1897, p. VIII-XII.

2. *Annotationes in Novum Testamentum*, Paris, 1644, reproduit dans Hugoni Grotii, *Opera theologica*, Amstelaedami, 1679, III, 1, p. 579-668.

3. Dans la 4[e] édition de son *Einleitung in die göttlichen Schriften des Neuen Bundes*, Gœttingen, 1788.

4. *De consilio quo scriptor in Actis concinnandis ductus fuerit*, Ienae, 1698.

5. *Prolusio de fontibus commentariorum sacrorum qui Lucae nomem præferunt, deque eorum consilio et aetate*, Altona, 1798 (Pott, *Sylloge* III, p. 215 s.)

des sources qu'a pu utiliser l'auteur des Actes. Schleiermacher (1817) [1], suivi par Credner (1836) [2] et encore par Schwanbeck [3], explique le caractère des Actes par la nature des documents que le hasard a mis à la disposition de leur auteur. Eichhorn [4] émet le premier, en 1824, l'idée que l'auteur des Actes a voulu raconter l'histoire de la propagation du christianisme depuis Jérusalem et Antioche jusqu'à Rome.

1. Les idées de Schleiermacher sur le livre des Actes devaient être exposées dans une étude qui aurait été la seconde partie de *Ueber die Schriften des Lukas, ein kritischer Versuch, I Teil*, 1817 (Reproduit dans les *Sämmtliche Werke*, I. 2, *Exegetische kritische und dogmatische Abhandlungen*. Berlin, 1836, p. V- XVI. 1-220). La substance de cette étude qui n'a pas été publiée a passé dans un cours professé en 1817. Des cahiers de notes prises par les auditeurs de ce cours ont servi à la rédaction du chapitre consacré aux Actes dans l'*Einleitung in das Neue Testament* publiée par Wolde en 1845 (*Sämmtliche Werke*, I. 8.) La bibliothèque de l'université de Bonn conserve un cahier de notes sur les Actes prises par Bleek au cours de Schleiermacher en 1817. Voir sur tout cela J. Conradi, *Schleiermacher's Arbeit auf dem Gebiet der neutestamentlichen Einleitungswissenschaft*, Leipzig, 1907, p. 6-7, 60-71.

2. *Einleitung in das Neue Testament*, Halle, 1836 p. 268-285.

3. *Ueber die Quellen der Apostelgeschichte* (*Ueber die Quellen der Schriften des Lukas*, I), Darmstadt, 1847.

4. *Einleitung in das Neue Testament*, Leipzig, 1824-27. La même idée a été soutenue, sous une forme un peu différente, par Mayerhoff, *Historisch-kritische Einleitung in die petrinischen Schriften*, Hambourg, 1835 p.1 s.

III. — L'école de Tubingue et ses adversaires

A partir de 1841 la critique se préoccupe avant tout de découvrir quels intérêts a voulu servir l'auteur des Actes.

Dans un livre qui fait date, Mathias Schneckenburger [1] essaye de montrer que les Actes sont dirigés contre les judaïsants antipauliniens. Pour les combattre, l'auteur de Actes s'est attaché à montrer qu'il y avait un parallélisme exact entre les apôtres Pierre et Paul et qu'ils étaient étroitement solidaires l'un de l'autre. Accessoirement Schneckenburger découvre encore dans les Actes une préoccupation d'apologétique politique. L'auteur, d'après lui, aurait voulu établir qu'il n'y avait aucun conflit réel entre l'Evangile et l'autorité romaine.

Sous l'influence directe de Schneckenburger, de Wette [2] reconnaît que la thèse essentielle soutenue dans les Actes est l'idée que les païens ne sont pas tenus à l'observation de la loi juive pour être reçus dans l'Eglise.

1. *Ueber den Zweck der Apostelgeschichte*, Bern, 1841.

2. *Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die Bibel Alten und Neuen Testamentes, Zweiter Teil : Einleitung in die kononischen Bücher des Neuen Testamentes*, [3] Berlin, 1848, p. 221-235.

On sait que le problème du but, ou plus exactement de la tendance, de chacun des livres du Nouveau Testament est celui à la solution duquel s'est principalement attachée l'école de Tubingue. La formule classique de sa théorie sur le livre des Actes a été donnée, non par Ferdinand-Christian Baur lui-même, mais par le plus éminent peut-être de ses disciples, Eduard Zeller dans une série d'études publiées dans les *Theologische Jahrbücher* de 1848 à 1851 et réunis en volume en 1854 [1]. Le livre de Zeller, vieux de près de trois quarts de siècle, reste encore à l'heure actuelle une des études les plus pénétrantes que l'on puisse consulter sur les Actes. Zeller reprend les observations de Schneckenburger sur le parallélisme établi entre les personnages de Pierre et de Paul mais leur donne un caractère plus systématique. Il fait intervenir, par exemple, pour expliquer la brusque fin des Actes, le fait que l'auteur qui n'avait pas eu à rapporter de récit sur la mort de Pierre n'a pas voulu non plus en donner sur celle de Paul. Toutefois la tendance de l'auteur des Actes n'est pas, d'après Zeller, conciliante en ce sens qu'il chercherait à harmoniser les formes du christianisme représentées pour lui par Pierre et par Paul. C'est au point de vue du paulinisme

1. Voir p. 39, n. 1.

qu'il s'efforce de réaliser une synthèse avec le judéo-christianisme. Il réclame la reconnaissance de l'apostolat de Paul et de l'universalisme prêché par lui mais fait, d'autre part, des concessions importantes. C'est ainsi que, s'il repousse toute prétention d'imposer la loi juive aux païens, il admet que pour les Juifs de race, la pratique de cette loi reste compatible avec le christianisme. Il va jusqu'à sacrifier l'originalité de Paul en attribuant à Pierre l'initiative de la prédication de l'Evangile aux païens et en présentant Paul comme ayant toujours commencé par prêcher l'Evangile aux Juifs et comme ne s'étant adressé aux païens que sous la pression des circonstances.

Avec des variantes plus ou moins importantes la thèse de Zeller a été celle de toute l'école de Tubingue, au moins celle de la première génération de l'école. Comme Zeller, Baur, Schwegler, Volkmar, Hausrath, Holsten voient dans les Actes une tentative de conciliation faite du point de vue du paulinisme entre les deux grands partis entre lesquels le christianisme ancien se serait divisé.

On peut considérer comme la forme dernière de la théorie de l'école de Tubingue, celle que lui a donnée Franz Overbeck, dans la quatrième édition du commentaire de de Wette[1]. Au moment

1. *Kurze Erklärung der Apostelgeschichte... 3te Aufl.* von Franz Overbeck, Leipzig, 1870 ; cf. *Ueber das Verhältnis Jus-*

où écrit Overbeck les critiques d'ordre scientifique qu'appelait la théorie de Zeller ont été formulées[1] et il est possible d'en profiter pour corriger quelques-unes des erreurs qui ont échappé à Zeller. C'est ce qu'Overbeck a eu le mérite de savoir faire. Il n'admet pas, comme Zeller, que l'auteur des Actes ait eu conscience de faire des concessions aux judaïsants. C'est au point de vue du paulinisme pur qu'il se place. Overbeck montre combien sont insuffisantes les théories qui, comme celle de Schleiermacher, prétendent expliquer les particularités du livre des Actes par la nature des sources. Ces explications ne tiennent pas compte des qualités littéraires qui caractérisent le livre des Actes et qui empêchent absolument de faire de son auteur un simple compilateur. Il faut donc rechercher quel est le but poursuivi par l'auteur et quelle influence ce but a exercée sur la disposition des matériaux mis en œuvre. Il apparaît à Overbeck que les Actes ne sont pas une simple histoire puisque les objets divers que l'on peut concevoir comme étant ceux de cette histoire — le développement de l'Eglise ou de la mission chrétienne, la biographie de Pierre ou celle de Paul — ne répondent qu'en partie à la réalité.

tins des Martyrers zur Apostelgeschichte, *Z. f. wiss. Theol.*, 1872, p. 305 s.

1. Voir plus loin, p. 47 s.

Aucun de ces objets n'explique complètement le livre des Actes, aucun n'y est complètement traité. Les Actes sont pour Overbeck l'apologie d'un pagano-christianisme dénaturé et abâtardi qui, à bien des égards, est plus proche du judéo-christianisme légaliste que du paulinisme authentique. Ce pagano-christianisme de l'Eglise en train de devenir catholique n'a plus le sentiment de son originalité. Il attribue au judéo-christianisme dès son origine l'universalisme qui avait été une conquête du paulinisme. Ce qu'il y a de plus nouveau dans le système d'Overbeck, ce par quoi surtout il se distingue de celui de Zeller, c'est qu'à l'idée d'un écrit de tendance, composé expressément par l'auteur dans l'intention de rapprocher deux fractions opposées de l'Eglise, est substituée l'idée de la projection naïve et spontanée dans le passé de la situation qui existait au moment où écrivait l'auteur.

Le point de vue primitif de l'école de Tubingue fut maintenu contre Overbeck par Hilgenfeld [1], dans un article de 1872 d'abord, puis dans son *Introduction au Nouveau Testament* qui est de 1875 et qui, en un sens, est la dernière manifestation authentique des disciples directs de Baur.

Dès ses débuts l'école de Baur s'est heurtée à

1. *Die Apostelgeschichte und der Martyrer Justin*, Z. f. wiss. Th., 1872, p. 495 s. *Historisch-kritische Einleitung in das Neue Testament*, Leipzig, 1875, p. 574-608.

une violente opposition dans laquelle on peut distinguer deux phases ou plus exactement deux aspects. D'un côté ses thèses furent attaquées, parfois avec une extrême violence, par les représentants de l'orthodoxie traditionnelle. Bien que le parti pris de ces adversaires de Baur soit indéniable, il serait injuste de méconnaître la valeur de certaines des observations qu'ils ont formulées ou des explications qu'ils ont proposées. C'est ainsi que Baumgarten [1] a développé d'une manière fort ingénieuse une idée indiquée par Eichhorn, reprise par Lekebusch [2] et, après lui, par Trip [3] et Nösgen [4], celle d'après laquelle le livre des Actes aurait pour objet principal de montrer la marche triomphale du christianisme de Jérusalem à Rome. C'est ainsi encore qu'Ebrard [5] propose de comprendre les Actes comme l'histoire du passage de l'Evangile des Juifs aux païens et qu'Aberle [6] y voit un plaidoyer pour l'apôtre

1. *Die Apostelgeschichte oder der Enwickelungsgang der Kirche von Jerusalem bis Rom. Ein biblisch-historischer Versuch*, Halle, 1852, [2]1859.

2. *Die Composition und Entstehung der Apostelgeschichte vom neuen untersucht*, Gotha, 1854.

3. *Paulus nach der Apostelgeschichte*, Leiden, 1866.

4. *Kommentar über die Apostelgeschichte*, Leipzig, 1882.

5 *Die Apostelgeschichte*, Königsberg 1862, (4e édition du Commentaire de Olshausen, 1833).

6. *Ueber den Zweck der Apostelgeschichte, Tübinger Quartalschrift*, 1855.

Paul présenté par Luc devant le tribunal de Néron. Il peut y avoir quelque chose à retenir dans certaines de ces idées.

A mi-distance entre l'école de Tubingue et ses adversaires irréductibles on peut ranger un groupe de théologiens qui, tout en se plaçant sur le même terrain scientifique que Baur et ses élèves et en adoptant résolument la méthode historique, n'arrivent pas aux mêmes conclusions, en partie parce qu'ils ne sont pas, comme les théologiens de Tubingue, captifs d'un système qui doit sa naissance, dans une certaine mesure au moins, à des idées philosophiques préconçues.

Parmi ces adversaires de l'école de Tubingue la place la plus importante revient à Edouard Reuss qui, plus qu'aucun théologien du milieu du siècle dernier, a contribué à dégager la science exégétique aussi bien des préjugés apologétiques d'un conservatisme à outrance que des préoccupations de système. Pour Reuss[1] les Actes ne sont pas un livre de pure histoire, en ce sens que les faits rapportés ont été choisis et disposés dans une certaine mesure, peut-être inconsciemment, de

1. On trouvera l'exposé des idées de Reuss dans les éditions successives de son manuel *Die Geschichte der heiligen Schriften Neuen Testaments*, Halle, 1842, [6] Braunschweig, 1887, p. 201-217 et dans *La Bible, traduction nouvelle avec introductions et commentaires*, Paris, 1874-1881, *Nouveau Testament*, 2[e] *partie*, *Histoire apostolique*.

manière à combattre le préjugé hostile à Paul qui existait dans les milieux judaïsants. L'effort de l'auteur tend à faire accepter, par les représentants du judéo-christianisme, le paulinisme avec l'universalisme qui en est à ses yeux l'élément essentiel. Les Actes ont été rédigés par Luc, un des compagnon de voyage de Paul. En certains endroits, notamment dans la première partie, l'auteur a utilisé des traditions orales plus ou moins incohérentes qui n'ont pas manqué de réagir sur son récit. Cette théorie se distingue de celle de Zeller en ce que, comme devait plus tard le faire dans une large mesure Overbeck, Reuss parle d'une adaptation spontanée des faits et non d'une déformation systématique et consciente.

Avec moins d'originalité que Reuss, Renan [1] s'approprie les idées de l'école de Baur en évitant, avec beaucoup de goût et de mesure, les exagérations dans lesquelles l'esprit de système avait jeté les théologiens de Tubingue.

Auguste Sabatier [2] prend plus nettement encore que Reuss, son maître, position contre l'école de Baur. Pour lui, le livre des Actes est, avant tout, une œuvre d'histoire. Les préoccupations qui ont inspiré son auteur sont celles qui s'expriment

1. *Les Apôtres,* Paris, 1866. p. v-xlv.

2. Art *Actes des Apôtres* dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses* de Lichtenberger, Paris, 1879 s. l, p. 62-69.

dans le prologue de l'évangile. Il y a cependant une intention apologétique, celle de montrer que l'universalisme répond à la volonté divine mais cette intention n'altère ni le caractère ni la valeur historique du livre.

Holtzmann [1] et plus encore Otto Pfleiderer [2] sont plus proches de l'école de Tubingue que Reuss et que Sabatier. Leurs idées cependant se rapprochent singulièrement des leurs. Ce n'est que par des nuances qu'elles s'en distinguent [3].

Ainsi les controverses qui ont eu lieu sur le terrain scientifique entre les partisans et les adversaires de l'école de Tubingue n'ont pas été stériles. Un rapprochement s'est opéré et peu à peu des idées généralement reçues se sont dégagées. Ce qu'on peut considérer comme acquis par ces discussions c'est d'abord que les Actes sont autre chose qu'un livre d'histoire au sens moderne du mot. Ils sont dominés par un pragmatisme

1. *Emleitung in das Neue Testament*, Freiburg i. B., 1885, [3]1892, p. 390-407. *Die Apostelgeschichte* (*Hand Commentar z. N. T.*, I, 2). Tübingen, Leipzig, 1889, [2]1901.

2. *Das Urchristentum seine Schriften und Lehren in geschichtlichem Zusammenhang*, Berlin, 1886, [2]1902, I, p. 469-548.

3. Parmi les ouvrages dirigés contre l'école de Tubingue, on peut encore citer, à titre de curiosité, le livre de Howard Heber Evans (*St-Paul, The author of the Acts of the Apostles and of third Gospel*, London, 1884) dans lequel l'auteur pense avoir établi sa thèse avec la rigueur qui a été apportée à la démonstration de la gravitation universelle (p. 71).

qui doit illustrer certaines idées comme l'universalisme et l'indépendance du christianisme par rapport à tout légalisme ; ils présentent une apologie de Paul qui émane d'un disciple de l'apôtre, bien intentionné plutôt que très fidèle et très intelligent. Bien des points essentiels pour l'apôtre sont abandonnés et son portrait est sinon faussé du moins atténué et comme émoussé. Mais ces inexactitudes ne sont pas le résultat d'altérations conscientes et intentionnelles de la vérité. On n'incrimine pas la bonne foi de l'auteur mais plutôt l'exactitude de ses informations et sa clairvoyance.

IV. — La recherche des sources

Tandis qu'un accord, au moins relatif, se faisait ainsi entre les critiques sur le caractère général du livre des Actes, l'attention commençait à se porter de nouveau sur un problème que l'on avait déjà aperçu autrefois [1] mais que les discussions d'une portée plus générale avaient fait quelque peu perdre de vue. Nous voulons parler du problème des sources.

1. Koenigsmann, (cf. p. 40, n. 5). J.-K. Riehm, *Dissertatio critico-theologica de fontibus Actorum Apostolorum*, Trajectus ad. Rh., 1821. Schwanbeck (cf. p. 41, n. 3). Horst, *Essai sur les*

Les brillants résultats auxquels avait abouti, pour beaucoup de livres de l'Ancien Testament, l'analyse littéraire et la critique des sources devaient, tout naturellement, inciter les exégètes à tenter l'application de la même méthode à certains livres du Nouveau Testament et avant tout à celui qui, plus qu'aucun autre, paraissait s'y prêter, au livre des Actes.

Nous ne croyons pas utile de donner un relevé complet et une analyse détaillée des systèmes qui ont été proposés l'un après l'autre. Nous essayerons seulement d'en caractériser, d'une manière très générale, quelques-uns des plus importants à titre d'exemples.

En 1886, dans son *Introduction au Nouveau Testament* [1], Bernhard Weiss expose que Luc a utilisé dans la première partie des Actes une source judéo-chrétienne écrite à laquelle il a fait diverses additions qui peuvent être délimitées avec assez de précision. Dans la seconde partie Luc s'est borné à reproduire ses mémoires, non sans y ajouter quelques éléments nouveaux.

sources de la deuxième partie des Actes des Apôtres, Strasbourg, 1849. Lekebusch, (cf. p. 47, n. 2). A. Klostermann, *Vindiciae Lucanae seu de itinerarii in libro Actorum asservato auctore*, Gœttingen, 1866.

1. *Lehrbuch der Einleitung in das Neue Testament*, Berlin, 1886, [3]1897, p. 532-560.

En 1890 Sorof [1] admet que l'œuvre primitive de Luc retraçait le développement de la mission parmi les païens depuis Jérusalem jusqu'à Antioche et jusqu'à Rome. Cette œuvre a été complétée par Timothée qui y a ajouté, outre certains éléments rédactionnels, des fragments d'une source pétrinienne ainsi que les souvenirs des voyages qu'il avait accomplis en compagnie de Paul.

La même année Van Manen, dans le premier volume de son grand ouvrage sur Paul [2], admet que le livre actuel résulte de la combinaison de deux sources : Actes de Pierre et Actes de Paul. Le récit du voyage de Luc était déjà incorporé à ces derniers.

En 1891 parut l'ouvrage de Spitta [3], un des plus pénétrants et des plus complets qui aient été consacrés au problème des sources. Spitta admet que les Actes sont formés, sans parler de quelques additions rédactionnelles, par la combinaison de deux sources en partie parallèles. La plus ancienne est la suite de l'évangile de Luc ; c'est d'elle que viennent les passages à la première personne et les discours. La seconde, de moindre valeur historique, plus jeune et qui témoigne

1. *Die Entstehung der Apostelgeschichte*, Berlin, 1890.
2. *Paulus, I, de handelingen der Apostelen*, Leyde, 1890.
3. *Die Apostelgeschichte ihre Quellen und deren geschichtlicher Wert*, Halle a. S., 1891.

d'un goût très vif pour le merveilleux, est un amalgame de légendes et de traditions populaires.

La théorie de Spitta a été modifiée sur quelques points par Johannes Weiss [1]. Ce critique n'admet la combinaison des deux sources A et B que pour les *chapitres 6* à *12* et *15*. Toute la substance des *chapitres 1* à *5* vient de B, celle des *chapitres 13*, *14*, *16* à *28* de A.

Feine [2] s'est occupé seulement de la première partie du livre des Actes. Il s'est efforcé de montrer que, par l'élimination de quelques éléments rédactionnels et de certaines traditions de moindre valeur, on peut en dégager un récit de la fondation de l'Eglise de Jérusalem qui a une grande valeur historique [3].

1. *Das Judenchristentum in der Apostelgeschichte und der sogenannte Apostelkonzil, St. u. Kr.*, 1893, p. 480 s. Cf. *Ueber die Absicht and den literarischen Character der Apostelgeschichte*, Gœttingen, 1897 ; art. *Literaturgeschichte des Neuen Testaments*, dans *R. G. G.*, t, III, col. 2195-2199.

2. *Die alte Quelle in der ersten Hälfte der Apostelgeschichte*, *Jahrb. f. prot. Theol.*, 1890, p. 84 s. *Eine vorkanonische Ueberlieferung des Lukas im Evangelium und Apostelgeschichte*, Gotha, 1891.

3. Cette source est constituée par 1, 4-5. 8-17. 30-36 ; 2, 1-4ª. 12-42 ; 3, 1-8ª. 11-26 ; 4, 4. 7ᵇ14. 18. 22. 24-31. 33. 36-37 ; 5, 1-16. 24-35. 37-42 ; 6, 9-11. 15 ; 7, 22-28. 35-43. 51-56. 59-60 ; 8, 1ᵇ2. 4-9. 11-13 ; 9, 31-43 ; 10, 1-27. 29ᵇ33. 36-42ª. 44-48 ; 11, 2-17. 19-33 ; 12, 1-24.

Schärfe [1] croit de même pouvoir retrouver derrière les douze premiers chapitres des Actes une tradition excellente qu'il fait remonter jusqu'à Jean-Marc [2].

Jüngst [3] présente un système qui n'est, en somme, qu'une modification de celui de Spitta. Il admet, comme lui, une combinaison de deux sources mais il l'attribue à un compagnon de Paul autre que Luc, qui travaillait au début du IIe siècle et il considère la source B comme la suite du document ébionite déjà utilisé dans le troisième évangile. Il suppose que, en maint passage, la disposition primitive de la source a été altérée.

Hilgenfeld [4] reconnaît dans les Actes la combinaison de trois sources. La première était judéo-chrétienne : Hilgenfeld l'intitule « Actes de Pierre » (πράξεις Πέτρου), elle a fourni la substance de *1*, *15-5*, *42 ; 9*, *31-43 ; 12*, *1-23*. Le point de vue de la seconde source (Actes des Sept, πράξεις τῶν ἑπτά) est celui du judéo-christianisme hellénistique (*ch. 6-8*). La troisième source — les

1. *Die petrinische Strömung in der neutestamentlichen Literatur*, Berlin, 1893, p. 53 s. 113 s.

2. La même idée a été reprise par Blass (*ed. phil.*, p. 11) et, pour les *ch. 1-15*, par L. Dieu (*Marc source des Actes 1-15 ? Revue biblique*, 1920, p. 555-569).

3. *Die Quellen der Apostelgeschichte*, Gotha, 1895.

4. *Die Apostelgeschichte nach ihren Quellenschriften untersucht, Z f. wiss. Th.*, 1895, p. 65-114, 186-217, 384-446, 481-516 ; 1896, p. 24-78, 177-216, 351-387, 517-557.

« Actes de Paul » (πράξεις Παύλου) — est l'œuvre de Luc. C'est à cette source que le rédacteur, l'auteur *ad Theophilum*, qui a composé aussi le troisième évangile, s'intéresse le plus.

Mentionnons enfin ici — bien que cette théorie n'appartienne pas rigoureusement à la même période de l'histoire de la critique que celles que nous venons de citer — le système développé par Harnack [1] sur les sources de la première partie du livre des Actes. Harnack admet d'abord une source, en partie écrite, en partie orale, originaire de Césarée et de Jérusalem et qui remonte, en dernière analyse, pour certains de ses éléments constitutifs aux filles de Philippe, pour certains autres à Jean-Marc. A cette source, désignée par la lettre A, et qui est de grand valeur historique, Harnack attribue les récits de *3, 1-5, 16 ; 8, 5-40 ; 9, 31-11, 18 ; 12, 1-23*. Une seconde source B est parallèle à A, mais de valeur historique moindre, elle a fourni les *chapitres 2* et *5, 17-42*. Une troisième source, originaire d'Antioche, et qui remonte à Silas a fourni *6, 1-8, 4 ; 11, 19-30 ; 12, 25-15, 35*. Enfin le récit de la conversion de Paul (*9, 1-30*), vient d'une source particulière. Selon Harnack il n'y a pas lieu de rechercher de sources dans la seconde partie qui est toute en-

1. *Die Apostelgeschichte. Beitraege zur Einleitung in das Neue Testament*, III), Leipzig, 1908, p. 160-188.

tière — morceaux à la première personne compris — l'œuvre de Luc [1].

Le bref résumé qui précède ne peut suffire pour donner une idée tout à fait exacte de la manière dont a été traitée la question des sources. Il faudrait ajouter que, chez certains au moins des critiques qui se sont occupés de ce problème, la distinction des sources a été poussée très loin, parfois jusqu'à l'attribution d'origines différentes à deux moitiés d'un même verset. La précision des résultats auxquels avait abouti l'analyse cri-

1. On consultera encore sur la question des sources A. Jacobsen, *Die Quellen der Apostelgeschichte*, Berlin, 1885 ; Clemen, *Die Zusammensetzung von Apostelgeschichte 1-5, St. u. Kr.*, 1895, p. 297 s. ; Rose, *La critique nouvelle et les Actes des Apôtres*, *Revue Biblique*, 1898, p. 325-342 ; W. Heitmüller, *Die Quellenfrage in der Apostelgeschichte*, *Th. Rund.*, 1899, p. 47-59, 83-95, 127-140 ; Zimmermann, *Die vier ersten christlichen Schriften der jerusalemischen Urgemeinde in den Synoptikern und der Apostelgeschichte*, *St. u. Kr.*, 1901, p. 438 s. ; H. Waitz, *Die Quelle der Philippusgeschichten in der Apostelgeschichte*, *8, 5-40*, *Z. N. T. W.*, 1906, p. 340 s. ; Bludau, *Die Quellenscheidungen in der Apostelgeschichte*, *Bibl. Zeitschr.*, 1907, p. 166-189, 258-281 ; Ramsay, *The Authorities used in the Acts I-XII*, *The Expositor*, 1909 ; E. de Faye, *Etude sur les origines des Eglises de l'âge apostolique* (*Bibl. de l'Ec. des Htes Et. Sc. rel.*, t. XXIII), Paris, 1909, p. 27-97 ; F. Prat, *Bulletin d'exégèse du Nouveau Testament : Les sources des Actes des Apôtres*, *Recherches de Science religieuse*, 1913, pp. 275-296 ; W. Bousset, *Der Gebrauch des Kyriostitels als Kriterium für die Quellenscheidung in der esten Hälfte der Apostelgeschichte*, *Z. N. T. W.*, 1914, p. 141 s.

tique du Pentateuque et des livres historiques de l'Ancien Testament a certainement exercé ici une fâcheuse influence et a poussé certains exégètes à se proposer un idéal chimérique et à méconnaître les importantes différences qu'il y a entre les conditions de rédaction des livres de l'Ancien Testament et celles des livres du Nouveau. Ils ont ainsi sous-estimé, et de beaucoup, le rôle des rédacteurs qui, dans le Nouveau Testament, sont bien plus actifs et moins dépendants à l'égard de leurs sources que dans l'Ancien, mais les dominent dans une certaine mesure au moins et les utilisent avec quelque liberté au lieu de se borner à les compiler.

La faute de méthode qui a été ainsi commise d'une manière très générale a eu des conséquences fâcheuses. D'abord le problème, tel qu'on l'avait conçu, étant un problème mal posé, on a été conduit à des solutions arbitraires et contradictoires. Les divergences qui se sont ainsi manifestées dans la distinction des sources ont créé un certain scepticisme non seulement à l'égard des théories proposées, ce qui eût été légitime, mais encore, ce qui est excessif, à l'égard de la possibilité même d'aboutir à quelque résultat positif quant à l'analyse des sources.

Dès la première édition de son *Introduction au Nouveau Testament* qui date de 1894, Adolf Jüli-

cher [1] a formulé d'expresses réserves à l'égard de la manière dont, à cette époque, on posait le problème des sources. Sans méconnaître le moins du monde que dans les Actes ne soient entrées des traditions que le rédacteur n'a pas été le premier à mettre par écrit, Jülicher croit que bon nombre des particularités du récit des Actes doivent être expliquées par les caractères que revêt la tradition orale. Ainsi, mieux que par n'importe quelle hypothèse de combinaison de sources écrites, on peut, pense-t-il, rendre compte des lacunes que présente le récit et de l'angle très particulier sous lequel les choses y sont envisagées. « Il vaut mieux, conclut-il, renoncer à poursuivre la chimère d'une reconstruction des sources des Actes jusqu'au moment où la découverte d'une œuvre analogue et contemporaine permettra de faire, là aussi, de la critique synoptique [2]. »

Sans témoigner à l'égard de la recherche des sources un scepticisme égal à celui de Jülicher, Johannes Weiss [3] formule de son côté d'expresses réserves à l'égard du programme qui parais-

1. *Einl.*, p. 409 s.

2. *Einl.*, p. 411. On trouve la même réserve quant à la recherche des sources des Actes chez Wrede, *Goett. Gel. Anz.*, 1895, p. 506 s.

3. *Ueber die Absicht und den literarischen Charakter der Apostelgeschichte*, Gœttingen, 1897.

sait, d'une manière générale, être celui que se proposaient la plupart des critiques qui étudiaient le livre des Actes. Il montre très heureusement ce qu'il y a de radicalement insuffisant dans une étude qui s'absorbe toute entière dans un essai de reconstitution des sources. Le rédacteur des Actes, fait-il justement observer, n'est pas un compilateur qui travaille au hasard. C'est, au sens plein du mot, un auteur, c'est-à-dire un homme qui a en vue certains buts et qui, pour les réaliser, conçoit un certain plan auquel il adapte les matériaux qu'il utilise. Il est absolument impossible de comprendre son œuvre si l'on ne prend garde qu'aux matériaux qu'il y a fait entrer en négligeant l'examen du plan suivant lequel ils sont disposés et des fins qu'ils doivent servir.

V. — La dernière période

Si l'étude de Johannes Weiss peut être considérée comme ayant clôturé l'ère de la recherche exclusive des sources, son mérite cependant est loin d'être purement négatif. Elle indique en effet un programme positif de recherches. On peut constater chez ce critique, dans une certaine mesure au moins, un retour au point de vue de l'école de Tubingue, puisque la recherche des intentions de

l'auteur est l'un des objets proposés à l'attention des exégètes. Mais il y a, à côté de cela, quelque chose de tout à fait nouveau dans le programme esquissé par Johannes Weiss : c'est qu'il appelle l'attention sur l'étude des caractères littéraires du livre. Ainsi s'inaugure une nouvelle phase de la critique des Actes pendant laquelle l'attention se portera à la fois sur le caractère littéraire et sur la valeur historique du récit. Le point de vue auquel l'ouvrage est envisagé s'élargit et cesse d'être étroitement théologique. A cette évolution du problème des Actes correspond le fait que des savants, qui ne sont pas des exégètes de profession, mais des philologues ou des historiens, apportent d'importantes contributions à l'étude des Actes, tels sont Schwartz, Wellhausen, Wendland et Norden.

Pour cette dernière période, qui touche à celle dans laquelle nous vivons et pour laquelle nous manquons de recul, il est impossible de dégager dès maintenant des lignes directrices et de procéder à des classements définitifs. Nous nous bornerons donc, en suivant autant que possible l'ordre chronologique, à mentionner les principaux travaux récents sur les Actes et à les caractériser brièvement.

Dans son *Introduction au Nouveau Testament* Jülicher (p. 405 s.) admet qu'il faut voir en l'auteur

des Actes un narrateur candide et naïf et non un écrivain machiavélique qui adapte, en les déformant pour cela, les faits aux intentions qu'il veut servir. Il a spontanément projeté dans l'âge apostolique ce qu'il voyait autour de lui. Le paulinisme édulcoré et abâtardi, aussi bien que le judéo-christianisme universaliste et dégagé des étroites frontières de judaïsme qu'il présente, ne sont que le reflet de la situation théologique et ecclésiastique qui existait autour de lui. Ainsi, si l'auteur des Actes a déformé l'histoire, il n'avait aucune intention de le faire.

Si Johannes Weiss revient, en quelque mesure, à la manière dont les théologiens de Tubingue avaient posé le problème des Actes, il se sépare d'eux par la manière dont il se représente les intentions de l'auteur. Les Actes lui paraissent être une apologie adressée aux païens. Le plaidoyer porte sur deux points : le premier est la substitution du christianisme au judaïsme dans sa mission mondiale ; le second est le loyalisme des chrétiens à l'égard des autorités romaines. De l'exposé qu'il fait ressort une conclusion importante, c'est que c'est au christianisme et non au judaïsme que doivent venir les âmes païennes déçues par le polythéisme et qu'attire le haut idéal du monothéisme.

Il faut au moins mentionner les travaux de

William Ramsay [1]. Avec beaucoup d'érudition et une connaissance approfondie du théâtre sur lequel s'est exercée l'action de Paul, Ramsay a présenté, à diverses reprises, toute une série de plaidoyers en faveur de l'historicité du livre des Actes conçue dans le sens le plus étroit et le plus rigoureux. Seuls les matériaux réunis, notamment les matériaux épigraphiques, donnent une réelle valeur à ces travaux qui ne seraient sans eux que des plaidoyer traditionalistes.

Les études relatives aux Actes ont été sinon renouvelées, du moins remises à l'ordre du jour par les travaux de Harnack [2]. Le livre des Actes tout entier est, pour lui, l'œuvre de Luc, le médecin [3] ; il a été écrit à la fin des deux années de

1. En particulier *Saint Paul, the traveller and the roman citizen*, London, 1895, nombreuses rééditions, traduit en allemand sur la troisième édition (1897) par H. Groschke sous le titre *Paulus in der Apostelgeschichte* (Gutersloh, 1898) qui répond mieux que le titre anglais au contenu du livre. Voir aussi de nombreuses études publiées par le même auteur dans la revue *The Expositor* et quelques chapitres du livre intitulé *The Bearing of recent discovery on the trustworthiness of the New Testament*, [2] London, New York, Toronto, 1915.

2. *Lukas der Arzt der Verfasser des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte*, Leipzig, 1906 ; *Die Apostelgeschichte, Untersuchungen*, ibid, 1908 ; *Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte und zur Abfassungszeit der synoptischen Evangelien*, ibid., 1911 (*Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament*, I. III. IV).

3. Pour établir ce point Harnack reprend la démonstration

captivité [1] passées par Paul à Rome. « La composition du troisième évangile et du livre des Actes par Luc, écrit Harnack, me paraît aussi certaine que celle des épîtres aux Corinthiens par Paul. » (*Th. Litzg.*, 1906, col. 404). On ne peut considérer comme l'idée centrale des Actes qu'une idée qui se trouve aussi au centre du troisième évangile. Cette idée doit donc être en relations avec l'activité de Jésus. Harnack estime que c'est celle de la puissance de Jésus agissant par les apôtres en sorte que leur activité soit présentée comme son prolongement et sa continuation. Tout naturellement l'histoire de cette activité devient celle de la mission chrétienne et elle montre comment l'Evangile a passé des Juifs aux païens.

Ces thèses de Harnack ont fait une profonde sensation. Elles paraissaient devoir déterminer une appréciation de la valeur historique du livre beaucoup plus favorable que celle qui avait géné-

de Hobart, *The medical Language of saint Luke : a proof from internal evidence that the gospel according to saint Luke and the Acts of the Apostles were written by the same person and that the writer was a medical man*, Dublin, 1882. En sens contraire voir Cadbury, *The style and literary method of Luke and Acts*, Cambridge, Mass., 1919 *(Harvard theol. St., VI)*. Sur cette question voir plus loin p. 142.

1. Cette thèse de Harnack sur la date de composition des Actes a été reprise par Heinrich Koch *Die Abfassungszeit des lukanischen Geschichtwerkes*, Leipzig, 1911).

ralement cours dans les milieux critiques. Aussi les travaux de Harnack furent-ils célébrés à l'envi par les théologiens conservateurs et les exégètes catholiques. Peut-être toutefois — sans même parler de ce qu'ils pouvaient avoir de contestable sur bien des points — n'avaient-ils pas exactement toute la portée qu'on se plaisait à leur reconnaître. C'est ce qu'a bien vu Bousset. « L'auteur des Actes, écrit-il, n'est pas grandi s'il faut admettre qu'il a été mêlé à la vie de Paul. Il aurait été alors un petit esprit, un témoin superficiel qui n'aurait rien vu des grandes choses qui se déroulaient sous ses yeux. (*Th. Rund.*, 1908, p. 199). Eugène de Faye note de même qu'une impression de scepticisme se dégage irrésistiblement de l'ouvrage de Harnack [1].

Que Bousset et de Faye aient vu juste c'est ce que montre la controverse qui s'est déroulée entre Harnack et Schürer dans la *Theologische Literaturzeitung*, la revue qu'ils publiaient en commun. Schürer (1906, col. 405 s.) objecte à son collègue qu'un portrait de l'apôtre Paul qui contient autant de méprises et de déformations que celui qui est tracé dans le livre des Actes ne peut pas émaner d'un témoin oculaire. Harnack ne conteste nullement la justesse des observations

1. *Etude sur les origines des Eglises de l'âge apostolique* p. 19, n 1.

sur lesquelles repose l'opinion de son contradicteur mais il estime que la somme d'erreurs, le degré d'incompréhension que l'on constate chez l'auteur des Actes ne sont pas incompatibles avec le fait que cet auteur serait un témoin oculaire. « Faut-il, demande-t-il, rappeler à Schürer les exemples nombreux que fournit tant l'histoire ecclésiastique que la littérature profane où les témoins oculaires, tant parce qu'ils disent que par ce qu'ils taisent, se montrent mal informés, légers, inintelligents, tendancieux et même faussaires ? » (1906, col. 467). Pour importante que soit cette concession elle n'a pas contenté Schürer qui a maintenu contre Harnack l'idée que la somme d'erreurs historiques qu'il y a dans les Actes est décidément incompatible avec la qualité de témoin oculaire que l'on voudrait prêter à son auteur (1908, col. 176) [1].

En même temps à peu près que les travaux de Harnack, paraissaient les études de Schwartz [2] et

1. Schürer fait, en outre, valoir contre Harnack l'impossibilité qu'il y a, selon lui, à ce que les Actes, dans leur ensemble, aient le même auteur que la source en nous. Parmi les adversaires des théories de Harnack sur les Actes il faut mentionner, parce que son étude a plus qu'une valeur occasionnelle, P.-W. Schmidt, *Die Apostelgeschichte bei de Wette-Overbeck und bei Adolf Harnack*, Basel, 1910.

2. *Zur Chronologie des Paulus*, *Nachrichten der königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Gœttingen*, *Phil.-Hist. Klasse*, 1907.

de Wellhausen [1] qui, pour avoir fait moins de bruit et provoqué beaucoup moins de discussions, n'en constituent pas moins des contributions très précieuses, dont peut-être il n'avait pas été tiré avant l'apparition du commentaire de Loisy [2] tout le parti possible. Ces études n'ont aucun caractère systématique. Leurs auteurs ne se sont pas préoccupés d'établir une théorie d'ensemble sur l'origine des Actes, leur caractère ou leur valeur documentaire, mais le premier, au cours de ses recherches sur la chronologie paulinienne, le second à l'occasion de son examen de divers passages, soumettent la plupart des données historiques du livre à une critique sévère, parfois il est vrai un peu excessive, mais sur bien des points extrêmement suggestive.

Il faut encore mentionner les pages qu'un autre philologue, Paul Wendland, a consacrées aux Actes dans son ouvrage sur les formes littéraires dans le christianisme primitif [3]. Wendland ne

1. *Noten zur Apostelgeschichte*, *Nachr. der kön. Ges. der Wiss. z. Gœtt., Ph.-Hist. Kl.*, 1907, cf. *Kritische Analyse der Apostelgeschichte*, Berlin, 1914 (*Abhandlungen der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Gœttingen, Phil.-Hist. Klasse N. F.*, XV, 2).

2. Il suffit de parcourir ce commentaire pour se rendre compte de ce qu'il doit à Schwartz et à Wellhausen.

3. *Die urchristlichen Literaturformen* [1-2] (Lietzmann, *Handbuch zum Neuen Testament*, I, 3), Tübingen, 1912, p. 314-335.

croit pas que l'auteur des Actes ait eu consciemment l'intention de déformer les faits dans l'intérêt de la conciliation. De son temps l'antithèse entre judéo et pagano-christianisme était complètement oubliée ; le christianisme était définitivement séparé du judaïsme et l'Eglise avait le sentiment d'être héritière et seule héritière légitime de l'Ancien Testament. L'auteur a voulu faire l'histoire de l'Eglise primitive. Le caractère qu'il a donné à cette histoire est directement conditionné par la nature des documents dont il a disposé. Souvent c'est la liaison qui existait entre ces documents qui a déterminé le caractère du pragmatisme de son récit.

Après Schwartz, Wellhausen et Wendland, Eduard Norden, l'auteur de l'ouvrage classique, sur la prose d'art dans l'antiquité [1], a publié un ouvrage [2] dans lequel, à l'occasion du discours de Paul à l'Aréopage et de la formule célèbre ἄγνωστος θεός, est envisagé le problème des relations de certaines formules religieuses des Actes avec l'hellénisme et le judaïsme. L'étude du discours

1. *Antike Kunstprosa* [2], Leipzig, 1909.

2. *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Reden*, Leipzig, Berlin, 1913. Une théorie analogue à celle de Norden avait été exposée une vingtaine d'années plus tôt par un autre philologue, Gerke (*Der* ὕστερος λόγος *des Lukas*, *Hermes*, 1894), d'après qui il n'y aurait plus dans les Actes actuels que quelques fragments de l'œuvre primitive de Luc.

à l'Aréopage est accompagnée dans l'ouvrage de Norden d'une série de recherches sur le style de la prière et de la prédication qui n'intéressent pas directement le livre des Actes, et d'appendices dont le premier qui traite de la composition des Actes, établit, par une lumineuse analyse du prologue, que nous ne possédons pas le livre des Actes sous sa forme originale et pose d'une manière toute nouvelle le problème des relations des passages à la première personne avec ceux à la troisième en montrant que la combinaison de ces éléments qui, au premier abord, semblent disparates n'est pas un fait aussi isolé qu'on l'admet d'ordinaire [1]. Les Actes sont ainsi envisagés par Eduard Norden à un double point de vue, celui du genre littéraire auquel ils appartiennent et celui de la forme de la prédication religieuse ; la conclusion de l'examen auquel il se livre c'est qu'aussi bien à l'un de ces points de vue qu'à l'autre, les Actes ne sont pas aussi étrangers à la tradition hellénique qu'il le semble au premier abord. Cette conclusion est d'une importance capitale parce

1. Norden admet que la *Grundschrift* qui est la suite de l'évangile de Luc présentait déjà une combinaison de récits à la première et à la troisième personnes. Cet ouvrage aurait été ultérieurement remanié par un rédacteur qui aurait modifié le prologue parce qu'il n'était plus en harmonie avec la forme nouvelle qu'il avait donnée à l'ouvrage.

qu'elle fournit un élément de comparaison d'une grande valeur. Elle est tout à fait indépendante de la théorie, passablement aventureuse et arbitraire, que Norden a proposée sur les relations du livre des Actes avec une forme conjecturale, soi-disant primitive, de la légende d'Apollonius de Tyane.

Il faut encore signaler la théorie proposée en 1916 par un savant américain : Charles Cutler Torrey [1]. S'appuyant sur une série d'observations philologiques cet auteur soutient que la première partie des Actes est la traduction d'un document araméen [2]. Il essaye de l'établir en montrant que

1. *The Composition and Date of Acts*, Cambridge Mass., 1916 (*Harv. theol. St., I*). L'étude de Torrey a été, en Amérique, l'occasion de toute une série de publications : F.-J. Foakes-Jackson, *Professor C.-C. Torrey on the Acts*, *Harv. theol. Rev.*, 1917, p. 352-361 ; B.-W. Bacon. *More philological criticism of Acts, Am. journ. of Theol.*, 1918, p. 1-23 ; W.-J. Wilson, *Some observation on the aramaic Acts*, *Harv. theol. Rev.*, 1918, p. 74-99 ; *The unity of the aramaic Acts*, *Harv. theol. Rev.*, 1918, p. 322-335 ; C.-C. Torrey, *Fact and fancy in theories concerning Acts*, *Am. journ. of Theol.*, 1919, p. 61-86 ; F.-C. Burkitt, *Professor Torrey on Acts*, *Journ. of theol. Stud.*, 1919 ; H.-J. Cadbury, *Luke translator or author ? Am. journ. of Theol.*, 1920, p. 436-455. Sur le livre de Torrey voir notre compte rendu dans les *Annales de bibliographie théologique*, 1915, p. 164-169.

2. L'hypothèse de source ou de sources araméennes des Actes avait déjà été indiquée avant Torrey. Harnack (I, p. 84) la considère comme possible. Nestle (*Einige Beobachtungen zum Codex Bezæ*, *St. u. Kr.*, 1896, p. 102 s.), Blass (*ed. phil.*, p. vi.

plusieurs passages qui présentent des difficultés d'exégèse insurmontables peuvent être expliqués par des erreurs commises dans la traduction de l'araméen en grec. Partant de ces constatations Torrey admet que la première partie n'est pas la compilation ou la combinaison des sources diverses mais la traduction d'un document homogène composé à la fin de 49 ou au commencement de 50. Il admet ensuite que le traducteur est identique à l'auteur de la seconde partie et que, pour la composition de cette suite de son récit, il n'a pas eu recours à des sources mais à ses propres souvenirs, complétés, pour les périodes pendant lesquelles il n'avait pas accompagné Paul, par des renseignements qu'il lui avait été facile de recueillir dans l'entourage de l'apôtre. C'est en 64, après le transfert de Paul de la maison où il avait résidé deux ans dans une véritable prison, que Luc aurait donné aux Actes leur forme actuelle.

La thèse essentielle soutenue par Alfred Loisy dans son commentaire des Actes [1] est assez proche de celle de Norden. C'est celle de la distinction à faire entre Luc, identique à l'auteur *ad Theophilum*,

XXI), WENDT (p. 138 s.) admettent qu'il y a des sources araméennes derrière la première partie des Actes. WELLHAUSEN (*Krit. An.*, p. 5) formule la même hypothèse mais seulement pour *2,23 s.*

1. *Les Actes des Apôtres*, Paris, 1920.

et le rédacteur qui a remanié et mutilé son œuvre. Le récit de Luc avait une grande valeur historique ; c'était un tableau exact des faits tels qu'ils s'étaient passés sans aucune déformation due à une préoccupation théologique ou apologétique. Par malheur nous n'avons plus de cette œuvre primitive que quelques lambeaux. Tout le reste a disparu du fait d'un rédacteur qui a effacé ce qui contredisait la thèse essentielle que lui inspirait une préoccupation apologétique, celle de l'identité fondamentale du christianisme avec le judaïsme. Il est inutile d'exposer plus en détail ici les idées que contient ce commentaire de Loisy, qui est bien la contribution la plus importante à la critique biblique qui ait paru depuis le début du XX^e^ siècle. Notre analyse critique du récit des Actes nous ramènera constamment aux idées de Loisy [1].

Nous mentionnerons enfin le grand ouvrage sur les Actes de Foakes Jackson et de Kirsopp Lake dont les prolégomènes ont seuls paru jusqu'ici [2].

1. Nous avons eu l'occasion de discuter la théorie de Loisy dans notre article : *La critique actuelle des Actes et le commentaire de M. Loisy* dans la *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 1921, p. 446-463.

2. Foakes Jackson and Kirsopp Lake, *The Beginnings of Christianity*, Part. I, *The Acts of the Apostles*, Vol. I, *Prolegomena, I, The jewish, gentile and christian backgrounds*, London 1920. L'ouvrage comprendra, entre autres, une édition du texte, avec tentative de classement des témoignages qui sera préparée par Kirsopp Lake et J. Hardy Ropes.

CHAPITRE III

LE TEXTE

I. — Les données du problème

La tradition textuelle du livre des Actes offre un caractère particulier et pose un problème qui ne se présente pas dans les mêmes conditions pour les autres livres du Nouveau Testament sinon, dans une certaine mesure au moins, pour l'évangile de Luc.

Les variantes sont plus nombreuses et plus importantes et surtout elles se groupent de telle manière que toute une famille de documents paraît donner, non pas un texte qui diffère de celui qui est généralement reçu par un certain nombre de variantes, mais ce qu'on pourrait appeler une édition autonome.

Voici comment se présentent les choses : le texte que donnent les principaux éditeurs modernes

(Tischendorf, Westcott et Hort, Bernhard Weiss, H. von Soden) repose principalement sur le groupe formé par les plus anciens manuscrits unciaux ℵ A B C etc. auxquels il faut joindre la Vulgate latine, la *peschitto* et le témoignage des Pères grecs tels que Clément d'Alexandrie, Origène et saint Jean Chrysostome. Ce texte est celui que l'on appelle d'ordinaire oriental par une désignation qui n'est que très partiellement exacte. Nous préférons nous servir du terme de recension ou de texte α qui a été proposé par Blass et qui a l'avantage de ne rien préjuger quant à l'origine de cette forme du texte.

Le principal témoin de l'autre famille du texte — que l'on appelle souvent le texte occidental et pour lequel nous nous servirons, comme Blass, du terme de recension β — est le manuscrit de Cambridge qui a appartenu autrefois à Théodore de Bèze (D) auquel il faut joindre le *Laudianus* (E) manuscrit d'Oxford, et quelques représentants de l'ancienne version latine, notamment d (le texte latin qui accompagne le texte grec dans D), f (le palimpseste de Fleury) [1], p (le *Parisinus* 321 [pour *1-13,6 ; 28,16-31*]) [2]. A ces témoi-

1. Publié par Samuel Berger *Le palimpseste de Fleury*, Paris, 1889.

2. Samuel Berger, *Un ancien texte latin des Actes des Apô-*

gnages s'ajoutent celui de la version copte sahidique, de la version syriaque philoxénienne et les citations des Pères latins comme Irénée, Cyprien [1], Augustin.

L'étude que von Soden a faite de la manière dont les variantes de la recension β se répartissent entre les divers témoins de ce texte confirme l'idée que cette forme du texte ne résulte pas d'une accumulation fortuite de variantes qui pourraient avoir des origines très diverses mais qu'elle a une source, sinon unique, du moins homogène. Les leçons caractéristiques du texte β sont en effet tellement dispersées entre les divers témoins qu'on ne saurait admettre qu'elles aient passé des uns aux autres mais qu'on est nécessairement conduit à penser qu'elles proviennent d'une source commune [2].

tres retrouvé dans un manuscrit provenant de Perpignan, Notices et extraits des Manuscrits de la Bibliothèque nationale t. XXXV, 1e partie Paris, 1895; F. Blass, *Neue Textzeugen für die Apostelgeschichte, St. u. Kr.*, 1896, p. 436 s.

1. P. Corssen, *Der cyprianische Text der Acta Apostolorum*, Berlin, 1892.

2. *Die Schriften*, I, p. 1334. Contre l'hypothèse d'une recension homogène on pourrait être tenté de faire valoir le fait que deux auteurs qui se sont proposé de reconstruire la recension β Blass (*Acta Apostolorum sive Lucae ad Theophilum liber alter secundum formam quae videtur romanam*, Lipsiae, 1896) et Hilgenfeld (*Acta Apostolorum graece et latine*, Berlin, 1899) ont abouti à des résultats qui sont loin d'être identiques.

II. — La théorie de Blass et ses antécédents

Déjà, au VIII^e^ siècle, Bède le Vénérable avait été frappé des particularités que présentait le texte du manuscrit E mais sans être parvenu à se les expliquer[1]. Au XVI^e^ siècle Théodore de Bèze fit, à propos du manuscrit D, des remarques analogues. Il reconnut que les leçons propres à ce manuscrit ne pouvaient être considérées comme des falsifications hérétiques[2]. Au XVII^e^ et au XVIII^e^ siècles plusieurs critiques, Jean Leclerc, Heinsterhuis, Semler [3] reconnaissaient plus ou moins nettement en D une recension originale. W. Whiston (1667-1752), celui que Hort appelle *the eccentric Whiston* [4], croit que c'est D qui a conservé

Loisy (p. 130) conclut de là que « le texte dit occidental... ne procède pas d'un archétype unique mais représente un conglomérat de variantes qui n'ont pas toutes la même origine et dont l'attestation est assez inégale ». Cette conclusion ne nous paraît pas tenir suffisamment compte du fait que les témoins de la recension β, qui sont d'ailleurs en petit nombre, et dont quelques-uns ne sont que fragmentaires, ne présentent pas le texte β pur mais une combinaison des leçons des recensions α et β en sorte que, même dans l'hypothèse la plus favorable, il y a à faire un travail de reconstitution très délicat.

1. Nestle, *Einf.*[2], p. 240.

2. *Id.*

3. Cités par Zahn, *Einl.*, II, p. 349 ; cf. Blass, *ed. phil.*, p. VIII.

4. Westcott and Hort, *The New Testament in the original greek*, Cambridge, London, 1881, II, *Introduction*, p. 120.

le texte primitif et traduit sur lui les évangiles et les Actes en suppléant à ses lacunes à l'aide de la Vulgate latine [1].

En 1848 Bornemann publie le livre des Actes d'après le manuscrit D et donne à son travail un titre significatif [2]. Dix ans plus tard l'orientaliste Paul de Lagarde soutient, sans citer le travail de Bornemann, une thèse très semblable à la sienne. Dans une étude sur l'emploi qu'il convient de faire des versions orientales [3], il examine la valeur respective des différents types du texte grec du Nouveau Testament. Les opinions qu'il soutient sont

1. *Primitive New Testament. Part I, containing the four Gospels with the Acts of the Apostles...*, Stamford and London, 1745. Dans les autres parties (II-IV) les épîtres de Paul sont traduites sur le ms. D^p le reste du Nouveau Testament sur le ms. A. Une note finale annonçait quatre autres parties qui devaient contenir divers apocryphes du Nouveau Testament, tels que la correspondance de Paul avec les Corinthiens, Clément Romain, Ignace, Polycarpe, Barnabas, l'épître à Diognète, Hermas, les Constitutions Apostoliques. Cette traduction ne semble pas avoir vu le jour. Sur le Nouveau Testament de Whiston cf. T. H. Darlow and F.-H. Moule, *Historical Catalogue of the printed editions of Holy Scripture in the library of the British and Foreign Bible Society*, London, 1903-1911, I, p. 276 s.

2. *Acta Apostolorum ad codicis Cantabrigiensis fidem ita recensuit* Bornemann *ut nunc demum divini libri primordia eluceant, Pars* 1., Grossenhain, London, 1848.

3. *De Novo Testamento ad versionum orientalium fidem edendo*, Berlin, 1857. [Programme du *Cölnischer Realgymnasium.*] Reproduit dans *Gesammelte Abhandlungen*, Leipzig, 1866.

très différentes de celles qui avaient cours de son temps et auxquelles les travaux de Tischendorf et de Westcott et Hort allaient donner plus de force encore. Dans la recension dite orientale il ne voit qu'une édition corrompue par ce qu'il appelle la témérité des correcteurs orthodoxes (p. 5). Le texte du manuscrit de Cambridge, bien qu'il contienne des fautes imputables aux copistes, se recommande aux yeux de Paul de Lagarde par son accord remarquable avec les versions anciennes et avec les citations des Pères. Il lui paraît avoir été copié sur un exemplaire du IIe siècle. Pour l'édition des évangiles et des Actes qu'il se proposait de donner, de Lagarde voulait prendre pour base le manuscrit de Cambridge (p. 6-7).

Les travaux de Bornemann et de Paul de Lagarde ont passé à peu près inaperçus. Tischendorf et Westcott et Hort, s'ils adoptent occasionnellement telle ou telle leçon du texte D[1], suivent en général la recension dite orientale et, encore en 1897, Bernhard Weiss publiait une étude destinée à montrer le caractère absolument secondaire des leçons propres à D[2].

1. Par exemple, Westcott et Hort adoptent le texte de D pour le récit de l'institution de l'eucharistie dans *Luc*, *22*, *18-20*.

2. *Der Kodex D in der Apostelgeschichte*, Leipzig, 1897 (*T. U.* XVII, 1). B. Weiss avait déjà exprimé le même sentiment dans *Die Apostelgeschichte. Textkritische Untersuchungen und Textherstellung*, Leipzig, 1893, (*T. U.* IX, 3.4), p. 2.

Cependant dès l'année 1885-86, Theodor Zahn avait proposé comme sujet de concours aux membres de son séminaire de Nouveau Testament à l'université d'Erlangen, « l'étude des particularités présentées par le manuscrit D dans les Actes » (*Einl.*, II, p. 349). Le lauréat du concours était arrivé à cette conclusion que la recension dite occidentale représentait soit le brouillon de l'auteur, soit un exemplaire de son œuvre qu'il avait conservé par devers lui et auquel il avait fait, après coup, diverses additions. C'était en germe la théorie que Blass devait lancer d'une manière retentissante en 1894.

Dans un article des *Studien und Kritiken* de 1894 [1], puis dans toute une série de publications, notamment dans deux éditions précédées d'importants prolégomènes [2], Blass a soutenu que les deux recensions étaient authentiques l'une et l'autre et qu'elles émanaient de Luc l'une aussi bien

1. *Die zwiefache Textüberlieferung in der Apostelgeschichte*, *St. u Kr.*, *1894*, p. 86-119.

2. *Acta Apostolorum sive Lucae ad Theophilum liber alter*, *editio philologica*, Gœttingen, 1895; *Acta Apostolorum. . secundum formam quae videtur romanam*, Lipsiae, 1896; *Ueber die verschiedenen Textformen in den Schriften des Lucas*, *Neue kirchliche Zeitschrift*, 1895 (pp. 712-725); 1896 (p. 964-971); *De duplici forma Actorum Lucae*, *Hermathena*, 1895, p. 121-143; *De variis formis evangelii Lucani*, *Hermathena*, 1896, p. 291 s.

que l'autre. Voici comment il se représente la genèse de cette double édition.

Luc, ayant composé les Actes à la fin de la période de deux ans dont parle le dernier chapitre du livre, fit de son travail une copie soigneusement revisée qu'il envoya à Théophile à Antioche. C'est de cette copie que dérive la recension orientale. A la demande des chrétiens de Rome, Luc leur donna son brouillon qui devint la source d'où provient la recension occidentale ou romaine. Blass prétend expliquer de la même manière les deux formes que la tradition donne de l'évangile de Luc; seulement, dans le cas de l'évangile, la relation des deux recensions est l'inverse de ce qu'elle est pour les Actes. C'est du premier jet de Luc que dérive la forme orientale ; l'origine de la forme occidentale doit être cherchée dans une copie de son œuvre que Luc aurait fait confectionner pour l'Eglise de Rome.

La théorie de Blass a fait l'objet de longues et ardentes discussions dans l'historique desquelles il est impossible d'entrer car il faudrait pour cela envisager dans son ensemble le problème de l'histoire du texte des évangiles et des Actes, avec les rapports qu'il y a entre les leçons de D, et les versions latines et syriaques. Bornons-nous à indiquer que la théorie de Blass sur la double recension des Actes a été, dans son principe tout au

moins, acceptée par quelques critiques comme Zahn [1], Draeseke [2], Nestle [3], Zoeckler [4], Hilgenfeld [5], Belser [6], tandis qu'elle était rejetée par d'autres comme Ramsay [7], Bernhard Weiss [8], Harnack [9], P. W. Schmiedel [10], Jülicher [11], Pott [12],

1. *Einl.*, II, p. 339-360 ; *Die Urausgabe der Apostelgeschichte*, Leipzig, 1918 (*Forsch. z. Gesch. des neut. Kanons*, IX).

2. *Zur Ueberlieferung der Apostelgeschichte*, *Z. f. wiss. Th.*, 1894, p. 192 s.

3. *Eine neue biblische Entdeckung*, *Christliche Welt*, 1895, col. 304 s. ; *Einige Beobachtungen zum Codex Bezæ*, *St. u. Kr.*, 1896, p. 102 s. ; *Einf. in das gr. N.T.*, p. 242 s.

4. *Die Apostelgeschichte als Gegenstand höherer und niederer Kritik*, *Greisswalder Studien... H. Cremer dargebracht* Gütersloh, 1895, p. 129-145.

5. *Z. f. wiss. Th.*, 1896, p. 625 s. 1899, p. 138 s. ; *Acta Apostolorum græce et latine*, Berlin, 1899.

6. *Das Lukasevangelium nach den neuesten Forschungen*, *Th. Quartalschr.*, 1897, p. 303 s. ; *Zur Geschichte des Textes der Akta*, *Th. Qu.*, 1911, p. 23-34 ; *Beiträge zur Erklärung der Apostelgeschichte auf Grund der Lesarten des Codex D und seiner Genossen*, Freiburg i. B., 1897 ; *Einleitung in das Neue Testament*, Freiburg i. B. 1905, p. 751-756.

7. *Prof. Blass on the two editions of the Acts*, *The Expositor*, février et mars 1895.

8. *Der Kodex D in der Apostelgeschichte*, Leipzig, 1897, *T.U.* XVII, 1.

9. *Der Aposteldekret und die Blass'sche Hypothese*, *Sitzber. Berl. Akad.*, 1899 p. 150 s. ; *Ueber den ursprünglichen Text Act. Ap.*, *11*, *27. 28* ; *Sitzber. Berl. Ak.*, 1899, p. 316 s.

10. Art. *Acts of the Apostles* in *Encycl. Bibl.*, I, col. 50-56.

11. *Einl.*, p. 411 s.

12. *Der abendländische Text der Apostelgeschichte und die Wirquelle*, Berlin, 1900.

Coppieters [1], Von Soden [2], Jacquier [3], Bousset [4], Loisy (p. 124-130). A l'heure actuelle le débat ne peut être considéré comme clos. Sa solution définitive ne doit être attendue que des progrès de l'histoire du texte. Si par exemple les vues de Chase [5], sur l'origine syro-latine du texte de D, ou bien la théorie de von Soden sur l'influence exercée par Tatien sur ce texte [6], se trouvaient confirmées, le problème du texte β cesserait de se poser.

III. — La relation des deux formes du texte

Pour l'objet de la présente étude il n'est pas indispensable d'avoir élucidé toute l'histoire de la tradition textuelle des Actes mais il est nécessaire de se rendre compte de la mesure dans laquelle les leçons propres à chacune des deux recensions α et β doivent être regardées comme

1. *De historia textus Actorum Apostolorum dissertatio*, Lovanii, 1902.
2. *Die Schriften*, I, p. 1649-1840.
3. *Histoire*, III, p. 178-184.
4. *Th. Rund.*, 1908, p. 194.
5. *The old-syriac element in the text of Codex Bezæ*, London, 1893; *The syro-latin text of the gospels*, London, 1895.
6. *Die Schriften*, I, p. 1834 s. Preuschen (p. VII) incline fortement vers cette explication.

des éléments authentiques du texte et, par conséquent, peuvent être considérées comme des données des divers problèmes d'ordre historique et critique qui se posent à propos des Actes.

Trois solutions sont ici possibles : ou bien, comme le pensent Blass et ses partisans, α et β sont deux recensions originales authentiques l'une et l'autre [1], ou bien α seul doit entrer en ligne de compte et β en est une revision systématique, ou enfin β est le texte original et α n'en est qu'une révision [2].

Il ne s'agit pas de passer en revue l'ensemble des passages pour lesquels les deux recensions α et β se séparent l'une de l'autre mais, après avoir caractérisé d'une manière générale ces variantes, d'examiner les plus caractéristiques d'entre elles [3].

Von Soden (*Die Schriften*, I, p. 1726-1828) a essayé de classer les variantes du texte β, il a ainsi dégagé un certain nombre de groupes dont le caractère secondaire est très évident. Il y a d'abord les leçons qui s'expliquent par l'influence de récits

1. On peut rapprocher de ce point de vue celui de A. Pott (*Der abendländische Text der Apostelgeschichte und die Wirquelle*, Leipzig, 1900) qui considère la recension α comme seule originale mais pense que l'auteur de β a utilisé la source en nous.

2. Point de vue de Bornemann et de Hilgenfeld.

3. Nous prenons pour point de départ la reconstitution donnée par Blass des deux recensions α et β.

semblables ou parallèles, soit des Actes eux-mêmes, soit des évangiles. En voici un exemple caractéristique. Dans le premier récit de la conversion de Paul (*9,5*) on lit dans le texte α : « Je suis Jésus que tu persécutes, lève-toi... »; la recension β ajoute : « Il te serait dur de regimber contre l'aiguillon. Et lui, tremblant et épouvanté de ce qui était arrivé, dit : Seigneur, que veux-tu que je fasse et le Seigneur lui dit : Lève-toi ». Comment ne pas reconnaître ici l'influence du *chapitre 22* (v. *10*) qui a fourni la question : « Que ferai-je Seigneur ? » et celle du *chapitre 26* (v. *14*) d'où viennent les mots : « Il te serait dur de regimber contre l'aiguillon » ? De même dans *1,18*, avant de dire que Judas se précipita, β le fait se pendre : ce détail vient manifestement de *Mt.*, *27,5* [1]. Il y a donc dans la recension β tout un groupe de variantes harmonistiques qui sont par conséquent nettement secondaires.

D'autres fois, comme dans *13,33*, la leçon de β a pour effet de mieux conformer une citation au texte de l'Ancien Testament. Ce type de variante caractérise en général les textes relativement jeunes.

On peut en dire autant des nombreuses variantes qui ont pour effet de préciser des circonstances de

1. On trouvera l'indication d'autres leçons présentant le même caractère dans Von Soden, *Die Schriften*, I, p. 1825 s.

temps (*1,5; 5,21*) ou de lieu (*12,1.20*) [1] ou de situation (*2,37*). La recension β présente en outre, par rapport au texte α, quelques additions stylistiques. La suppression de ces petits membres de phrases par l'auteur lui-même, revisant son œuvre, ne s'expliquerait chez lui que par une préoccupation d'abréger qu'il ne peut pas avoir eue sans quoi il n'aurait pas laissé subsister les trois récits de la conversion de Paul ou les nombreux éléments du récit de Corneille qui forment doublet. Et l'on ne peut non plus expliquer les divergences dont nous parlons en renversant le système de Blass et en faisant de β l'original et de α la copie faite par Luc lui-même car l'addition de ces éléments ne s'expliquerait pas plus de la part de l'auteur lui-même que leur suppression.

Les observations qui précèdent sont confirmées par l'examen de quelques-uns des passages où les divergences entre les recensions α et β ne sont pas de pure forme.

6,1. Les Hellénistes se plaignent que leurs veuves soient négligées dans le service quotidien, β ajoute « par les diacres des Hébreux ». Cette addition ne peut provenir de l'auteur des Actes lui-même pour qui il n'y avait pas de diacres

1. Voir aussi le relevé des variantes géographiques de β donné par Harnack (III, p. 97 s.) qui tient la plupart d'entre elles pour secondaires.

avant l'épisode rapporté. Elle ne peut provenir que d'un rédacteur qui a mal lu son texte. Loisy (p. 298) lui attribue en outre le désir d'écarter des apôtres tout soupçon d'injustice.

8,37.38. β introduit, après la demande du baptême par l'eunuque, ce dialogue entre Philippe et lui : « Philippe lui dit : Crois-tu de tout ton cœur ? et lui répondit : Je crois que Jésus est le Fils de Dieu. » Il y a ici une addition faite par un homme d'Eglise qui aura été choqué que le baptême de l'eunuque n'ait pas été, comme l'exigeait de son temps la liturgie, précédé d'une confession de foi explicite (Preuschen, p. 54 ; Loisy, p. 382).

9,40. Une préoccupation du même ordre a déterminé l'addition à la parole de Pierre « Tabitha, lève-toi » des mots « au nom de Jésus-Christ [1] ».

11,27.28. Recension α. « En ce temps-là, des prophètes descendirent de Jérusalem à Antioche. L'un d'eux, du nom d'Ananias, se levant, révéla par l'Esprit Saint... »

Recension β. « En ce temps-là, des prophètes descendirent de Jérusalem à Antioche. Il y eut une grande joie et, comme nous étions assemblés,

1. Loisy, p. 431. — Preuschen (p. 63) considère au contraire les mots « au nom de Jésus-Christ » comme un élément indispensable du récit, par conséquent comme primitifs. Mais s'ils étaient ainsi nécessaires on ne comprendrait pas qu'ils aient été supprimés dans tant de textes.

l'un d'entre eux, du nom d'Agabus dit, révélant par l'Esprit Saint... »

Ici encore le caractère secondaire du texte β n'est pas douteux. Harnack [1] a fait valoir pour l'établir une série d'arguments dont l'ensemble nous paraît décisif. Nous nous bornerons à relever les plus importants. D'abord le « nous » de *11,27* est différent du « nous » qu'on rencontre à plusieurs reprises dans la seconde partie du livre. Il désigne l'auteur — que ce soit celui du livre ou de la source peu importe — non pas comme un compagnon de route de Paul mais comme un membre de l'Eglise d'Antioche. Or il est question de cette Eglise en d'autres endroits du livre sans que jamais rien n'indique que l'auteur ait avec elle une relation particulière. A cela s'ajoute que ce « nous » est mal intégré. Il est précédé (*11,26*) et suivi (*11,28*) de mentions tout à fait objectives des disciples [2].

Zahn (*Einl.*, II, p. 342) soutient que si l'auteur

1. *Uber den ursprünglichen Text Act. Apost. 11,27-28, Sitzungsberichte der kön. preuss. Akad. der Wissensch. zu Berlin,* XVII (1899), p. 316-327.

2. Wendt (p. 193) a tenté de répondre à cet argument en supposant que le *v. 29* ne reproduisait que très imparfaitement la source où il était primitivement question d' « une faim d'entendre la parole du Seigneur ». Est-il nécessaire de dire combien cette hypothèse est arbitraire et, pour employer l'expression de Loisy (p. 473), quelle « bêtise » il faudrait ici prêter au rédacteur ?

de la recension β avait eu l'intention d'introduire dans son texte une allusion à la tradition relative à l'origine antiochienne de Luc il aurait trouvé pour le faire un endroit mieux approprié, par exemple en *13*, *11*, et qu'il aurait pu lui donner une forme plus précise en introduisant un membre de phrase tel que « moi Luc qui étais d'Antioche » (καὶ ἐγὼ Λουκᾶς Ἀντιοχεύς). On peut répondre à cela que l'auteur de β peut avoir choisi la première place où il était question de l'Eglise d'Antioche.

En tout cas le passage du texte α au texte β est beaucoup plus facile à concevoir que le rapport inverse. On ne s'expliquerait pas, en effet, qu'un rédacteur quelconque, soit Luc lui-même, soit un autre, ait pu effacer un détail qui avait pour conséquence de rapprocher l'auteur du récit des faits qu'il rapportait. On peut au contraire facilement expliquer l'introduction d'une première personne [1].

Aux arguments invoqués par Harnack, Loisy [2]

1. Il n'est pas nécessaire pour cela d'expliquer, comme l'a proposé Harnack (*art. cité*, p. 324), la leçon ἡμῶν comme une corruption de τῶν μαθητῶν ou de αὐτῶν.

2. Loisy, p. 473. Loisy ajoute que dans la recension β les mots ἔφη.... σημαίνων annoncent un discours que le texte ne donne pas. Cet argument ne nous paraît pas probant. Il suffit en effet, pour que la phrase soit coulante, de donner comme complément à ἔφη le membre de phrase λιμὸν μεγάλην μέλλειν ἔσεσθαι... en

en ajoute un autre qui nous paraît avoir une grande portée mais que nous nous bornerons à indiquer, parce qu'il soulève une question sur laquelle nous aurons à revenir : c'est que toute la mise en scène de cet épisode est fictive et que le motif donné au voyage n'est pas historique. Il y a donc ici un petit tableau qui ne peut pas émaner d'un témoin oculaire [1].

12, 10. Dans le récit de la délivrance de Pierre le texte α dit : « Ils sortirent et marchèrent dans une rue », le texte β dit : « Ils sortirent, descendirent les sept degrés et marchèrent dans une rue ». D'après le texte β, Pierre aurait donc été enfermé dans la forteresse Antonia, là même où Paul fut conduit après son arrestation et les sept

mettant σημαίνων διὰ τοῦ πνεύματος entre deux virgules. Il n'y a rien, en effet, qui oblige à établir dans le texte β entre λιμὸν κ. τ. λ. et σημαίνων la relation qu'il y a dans le texte α entre ce membre de phrase et ἐσήμαινεν.

1. En dehors de Zahn et de Wendt se sont prononcés pour le texte β Blass, *Zu den zwei Texten der Apostelgeschichte, St. u. Kr.*, 1900, p. 13 s. ; Draeseke, *Zur Ueberlieferung der Apostelgeschichte, Z. f. wiss. Th.*, 1894, p. 197 ; Hilgenfeld, *Nachwort zu Acta Apostolorum græce et latine, Z. f. wiss. Th.*, 1899, p. 384 s. ; Zœckler, *Die Apostelgeschichte als Gegenstand höherer und niederer Kritik, Greisswalder Studien... H Cremer dargebracht*, p. 137 ; Pott, *Der abendländische Text des Apgsch.*, p. 69 s. ; Norden, *Agnostos Theos*, p. 325. — B. Weiss (*Der Codex D. in d. Apgsch.*, p. 111 s.) considère que la leçon de β pourrait être tenue pour primitive sans que, pour cela, la thèse de Blass fût établie. Il conclut cependant en faveur du texte α.

degrés qu'il descend avant de se trouver dans la rue sont ceux du haut desquels Paul s'adresse à la foule (*21, 40*). Zahn (*Einl.*, II, p. 352) estime qu'il y a là un détail qui ne peut avoir été introduit après coup parce qu'il suppose une connaissance exacte de la topographie de Jérusalem et qu'il présente en lui-même trop peu d'intérêt pour que son addition soit expliquée. Wendt (p. 97), et Preuschen (p. 77) reconnaissent avec Zahn que cette addition suppose chez le rédacteur des connaissances topographiques précises. Harnack (III, p. 98), tout en admettant qu'il pourrait y avoir ici quelque chose d'original, fait remarquer que le goût du rédacteur pour les détails circonstanciés expliquerait assez bien l'addition. Reste il est vrai à dire d'où il aurait pu la tirer. Loisy [1] pense au passage *21, 35-40*, où il est parlé des

1. P. 487. Zahn (*Einl.*, II, p. 352) a essayé de répondre à l'avance à une explication comme celle de Loisy en disant que dans *21, 35. 40* il est question d'un escalier qui part de la place du Temple, dans notre passage, au contraire, d'un escalier qui réunit la rue à la forteresse. Mais il faudrait, à supposer qu'il s'agisse bien de deux escaliers différents, établir que l'auteur de ℌ n'a pu les confondre et surtout il ne nous semble pas établi que ce soit sur la place du Temple que Paul a été arrêté. Si l'épisode qui a déterminé son arrestation s'est produit dans le Temple la scène se déplace puisqu'il est dit (*21, 30*. que les portes du Temple furent fermées. On peut supposer que c'est au moment où l'on entraîne Paul hors de la ville pour le lapider que le tribun survient.

marches à propos de l'arrestation de Paul. Il est vrai qu'il n'est pas dit qu'elles sont au nombre de sept, mais rien ne prouve que ce dernier détail soit exact et qu'il n'ait pas été imaginé par l'auteur. Ce qui nous paraît d'ailleurs constituer l'objection la plus grave à la priorité du texte β pour ce passage c'est qu'il est absolument impossible, si on le prend pour point de départ, d'expliquer la suppression dans ϰ du détail pittoresque qu'il est seul à avoir.

Dans le *chapitre 15*[1] le texte occidental se distingue du texte oriental par une série de leçons qui ont pour effet de présenter sous un jour très différent les faits rapportés. Ici il ne s'agit pas de corrections de détail mais d'une complète transformation de la tradition. En ce qui concerne ce chapitre le problème ne peut pas être traité en-

1. Sur cette question on consultera, outre les commentaires et les ouvrages généraux sur le texte occidental, les études suivantes que nous citons entre beaucoup d'autres : Hilgenfeld, *Das Apostelconcil nach seinem ursprünglichen Wortlaute, Z. f. wiss. Th.*, 1899, p. 138 s. ; Harnack, *Das Aposteldekret und die Blass'sche Hypothese*, 1899 (*Sitzber. Berl. Akad.*) [pour le texte α] ; *id.*, III, p. 190 s. [pour le texte β] ; Sanday, *The apostolic decree Acts* 15, 20-29, *Theol. St. f. Th. Zahn*, Leipzig, 1908, p. 317 s. ; H. Diehl, *Das sogenannte Aposteldekret, Ein Beitrag zur Kritik von A Harnack's Apostelgeschichte*, *Z. N. T. W.*, 1909, p. 277 s. ; G. Resch, *Das Aposteldekret nach seiner ausserkanonischen Textgestalt*, Leipzig, 1905 (*T.U.N.F.* XIII, 3] ; F. Dibelius, *Die doppelte Ueberlieferung des Aposteldekretes*, *St. u. Kr.*, 1914, p. 618 s.

tièrement du point de vue de la critique du texte. La donnée la plus importante pour sa solution est fournie par la critique du récit lui-même. Nous aurons à y revenir et nous trouverons ainsi l'occasion de vérifier, d'un autre point de vue, les conclusions auxquelles nous aurons été conduit. Voici, dans l'ordre où on les rencontre, les principales divergences entre les deux textes α et β dans le *chapitre 15*.

v. 1. α : « Des gens venus de Judée ». β ajoute : « de ceux de la secte des pharisiens », c'est une addition qui semble postérieure et qui paraît destinée à faire comprendre à des lecteurs qui ne le saisissent plus directement, l'intérêt que présente pour des judéo-chrétiens l'observation de la Loi.

α : « Si vous n'êtes pas circoncis suivant la coutume de Moïse ». β : « Si vous n'êtes pas circoncis et si vous ne vivez pas selon la coutume de Moïse ». La leçon de β provient de la réflexion d'un rédacteur qui aura remarqué que, dans la suite, il n'est pas question exclusivement de la circoncision.

v. 2. α : « Il y eut une discussion et une dispute assez vive entre Paul et Barnabas et eux. On décida que Paul et Barnabas et quelques autres d'entre eux [1] se rendraient à Jérusalem auprès des

1. Il y a ici quelqu'obscurité dans le texte. Littéralement

apôtres et des anciens au sujet de cette contestation ». L'auteur de β ne semble pas avoir compris que le conflit était fatal, il a cru bon d'en expliquer la genèse en une phrase que le recenseur de α n'aurait eu aucune raison de faire disparaître s'il l'avait trouvée dans son original. Il s'est d'autre part représenté les apôtres de Jérusalem, non comme des hommes avec lesquels la question en suspens doit être débattue, mais comme un tribunal qui a autorité pour la trancher, ce qui suppose évidemment un stade plus avancé du développement de la notion d'autorité ecclésiastique. « Il y eut, dit le texte β, une discussion et une dispute assez vive entre Paul et Barnabas et eux, car Paul disait avec force : Ils doivent demeurer comme ils étaient quand ils ont cru [1]. Ceux qui étaient venus de Jérusalem leur demandèrent de monter à Jérusalem auprès des apôtres et des anciens afin qu'ils jugent de ce différend ».

v. 5. Le texte de α, par une incohérence qui est l'indice d'une combinaison de sources, dit : « Certains qui appartenaient au parti des pharisiens et

ces « quelques autres » devraient appartenir au groupe des judaïsants. Il ne semble pas que telle ait été la pensée du narrateur puisque la question n'est pas posée à Jérusalem par ceux qui arrivent d'Antioche. Cette amphibologie a disparu dans le texte β.

1. On reconnaît ici l'influence de *I Cor.*, 7, 17.

qui étaient convertis se levèrent disant qu'il fallait qu'ils [1] fussent circoncis ». Le texte β a fait disparaître l'incohérence et présente ce qui se passe à Jérusalem la suite logique de ce qui s'était passé à Antioche. « Ceux qui leur avaient conseillé de monter vers les Anciens... » Il n'est pas possible que ce soit le récit cohérent qui soit primitif.

Mais quelqu'intérêt que présentent ces variantes elles ont beaucoup moins de portée que celles qu'on enregistre aussi bien dans le discours de Jacques (*v. 20*) que dans les décisions arrêtées conformément aux conclusions de ce discours (*v. 29*) et dans l'allusion qui y est faite dans la suite (*21, 25*). Il s'agit des conditions qui seront imposées aux chrétiens sortis du paganisme. Le texte α les formule ainsi au *v. 20* : ἀπέχεσθαι τῶν ἀλισγημάτων τῶν εἰδωλών καὶ τῆς πορνείας καὶ τοῦ πνικτοῦ καὶ τοῦ αἵματος (s'abstenir de la souillure des idoles, de l'impureté, des viandes étouffées et du sang). Le texte β supprime les mots καὶ τοῦ πνικτοῦ et ajoute, à la fin, le précepte connu sous le nom de « règle d'or » : καὶ ὅσα μὴ θελουσίν ἑαυτοις γίνεσθαι ἑτέροις μὴ ποιεῖν (ce qu'on ne veut pas qu'on vous fasse, ne pas le faire à autrui) [2]. Le fait que ces

1. Dans le texte actuel on ne voit pas clairement à qui se rapporte ce pronom.

2. Les textes de *15, 29* et de *21, 25* ne sont pas absolument identiques à celui de *15, 20* mais les variantes sont négligea-

divergences se retrouvent dans trois passages prouverait à lui seul qu'il ne peut s'agir de variantes plus ou moins fortuites mais qu'il y a d'un côté ou de l'autre une transformation intentionnelle du texte.

Wellhausen (*Noten*, p. 19 s.) et Harnack (III, p. 190 s.), voient dans καὶ τοῦ πνικτοῦ du texte α une addition servant à préciser le sens dans lequel doit être pris le mot αἷμα, mais cette addition est superflue, l'interdiction des viandes étouffées étant impliquée dans celle du sang. Zahn (*Einl.*, II, p. 345) objecte avec raison que si le mot était une glose secondaire il faudrait vraiment s'étonner de la rencontrer dans les trois passages. Le mot n'est d'ailleurs pas superflu. Il est courant qu'une prescription légale formule d'abord le principe général, puis se prononce sur son application à des cas particuliers et, comme le remarque justement Loisy (p. 586 s.), le décret s'adressant à des non-juifs il n'est pas superflu de marquer pour eux les conséquences du principe posé. Nous ne pouvons donc voir dans la mention des viandes étouffées un élément secondaire du texte α. Il n'est par con-

bles : au *v. 29* et dans *21, 25* εἰδωλοθύτων au lieu de ἀλισγημάτων τῶν εἰδωλών. Dans ces deux textes la prohibition du « sang » occupe la quatrième place au lieu de la seconde au *v. 20*. Les variantes du texte β sont les mêmes dans les trois passages sauf que dans *21, 25*, on ne trouve pas la « règle d'or ».

séquent pas légitime de faire une discrimination entre les deux éléments caractéristiques du texte β et de considérer que l'omission des πνικτὰ correspond au texte primitif tandis que l'addition de la règle d'or serait un élément secondaire [1]. Il convient donc d'envisager l'un et l'autre texte comme un bloc. La manière très peu naturelle dont, dans le texte β, la règle d'or est juxtaposée aux interdictions ne peut manquer de suggérer l'idée que nous avons là un élément secondaire. La chose est frappante surtout au *v. 29* où la règle d'or est suivie d'un ἀφ' ὧν qui ne peut se rapporter à autre chose qu'aux interdits [2]. Ceci constitue déjà une présomption assez forte contre l'originalité du texte β. Mais ce n'est pas tout. Le jugement définitif dépend, en somme, de l'interprétation que l'on donne des décisions arrêtées à la conférence de Jérusalem. Si nous prenons d'abord le texte α nous constatons que l'un des quatre interdits qu'il formule, celui des viandes étouffées, a un caractère exclusivement rituel et qu'un autre, l'interdiction des souillures des idoles, est bien rituel aussi mais a une portée si générale qu'on peut le comprendre là où les

1. Bousset, *Th. Rund.*, 1908, p. 193 ; Diehl, *Das sogenannte Aposteldekret, Ein Beitrag zur Kritik von A Harnack Apostelgeschichte, Z.N.T.W., 1909*, pp. 280 s. ; Loisy, p. 589.

2. W. Sanday, *The apostolic Decree, Theol. Abh. f. Th. Zahn*, p. 321.

préoccupations rituelles n'existent pas. Quant aux deux autres, l'interdiction de la πορνεία [1] et celle du sang, elles peuvent être comprises soit dans un sens moral (interdiction de la débauche et interdiction du meurtre), soit dans un sens rituel (interdiction des unions à un degré prohibé et interdiction de la consommation du sang). La seconde interprétation paraît la plus naturelle, non seulement parce que αἷμα serait une expression un peu anormale pour exprimer le fait de répandre le sang, mais encore parce que — beaucoup d'exégètes semblent l'avoir oublié — il s'agit ici de conditions indispensables imposées à des chrétiens sortis du paganisme. « Faudrait-il donc, demande Loisy (p. 594), supposer que, d'après le rédacteur, Paul et Barnabas, dans la mission antérieure qu'il leur attribue, avaient autorisé l'idolâtrie, la fornication et le meurtre ? »

La suppression des viandes étouffées et l'addition de la règle d'or dans le texte β font disparaître l'un des arguments les plus solides qui imposent l'interprétation rituelle et ajoutent une raison

1. Nous ne croyons pas que l'on puisse retenir l'ingénieuse conjecture de Joseph Halévy (*Rev. Sémitique*, 1902, p. 228 s.) déjà autrefois proposée par Bentley (cf. G. Resch, *Das Aposteldekret nach seiner ausserkanonischen Textgestalt untersucht*, p. 20) πορκεία. Il serait difficile, en effet, de comprendre comment la même corruption se serait produite dans les trois passages.

très forte d'adopter l'interprétation morale. Dans le contexte ainsi constitué il n'y a aucune raison de ne pas entendre πορνεία dans un sens moral. Le terme de sang représenterait seul l'élément rituel, mais, isolé, il perdrait beaucoup de sa portée en sorte qu'il paraîtrait légitime d'adopter l'interprétation morale que nous avons écartée dans le texte α.

Les différences constatées entre les deux textes se réduisent donc à ce que le texte α formule des exigences d'ordre rituel et le texte β des exigences d'ordre moral. Dès lors le problème que nous étudions peut être formulé dans la double question suivante : le développement du récit des Actes appelle-t-il une réglementation d'ordre moral ou une réglementation d'ordre rituel ? et ensuite est-il plus naturel d'admettre la transformation d'une réglementation morale en réglementation rituelle ou inversement celle d'une réglementation rituelle en réglementation morale ?

En faveur de l'interprétation morale on a fait valoir que, dans l'œuvre de Luc, rien ne trahit des préoccupations rituelles bien précises. Les judaïsants d'Antioche et de Jérusalem parlent de circoncision et de loi de Moïse d'une manière générale mais non de prescriptions alimentaires (Harnack, III, p. 193). On ajoute que l'assemblée de Jérusalem n'a pas formulé, à la connaissance

et avec l'approbation de Paul, de prohibitions alimentaires, ce que prouve, non seulement l'affirmation explicite de l'épître aux Galates, mais encore la nature des considérations que Paul met en avant quand, dans la première épître aux Corinthiens, il traite de la question des viandes sacrifiées. Cet argument, à la vérité, est décisif contre l'historicité du décret, mais le rédacteur des Actes n'est pas un historien assez exact pour qu'on puisse être certain qu'il n'a pas présenté comme historique un fait qui ne l'était pas. Sa préoccupation d'affirmer la parfaite unité de l'Eglise primitive et la subordination de l'apôtre Paul à l'autorité des Douze a parfaitement pu lui faire donner comme ayant eu une portée générale et comme ayant été acceptée par l'apôtre Paul un règlement qui n'avait jamais valu que pour les Eglises judéo-chrétiennes. Il faut ajouter que le décret n'aurait aucun sens s'il n'ajoutait pas des prescriptions à ce qui avait été enseigné aux chrétiens d'origine païenne et ces « choses nécessaires » qu'on leur demande d'observer, ce ne peut avoir été un ensemble de prescriptions morales élémentaires mais ce doit avoir été une réglementation rituelle (Corssen, *Gött. Gel. Anz.*, 1896, p. 443).

La conclusion à laquelle nous sommes ainsi conduit est confirmée par la réponse qui s'impose, nous semble-t-il, pour la seconde question. Il n'y

a aucune difficulté à comprendre le passage du texte α au texte β. D'abord il peut être dû à une tendance harmonistique. Il n'était pas difficile d'apercevoir qu'il y avait une contradiction entre le récit d'*Actes 15* parlant de conditions rituelles rendues obligatoires pour les chrétiens sortis du paganisme et le témoignage de l'épître au Galates (*2,6*) disant que « rien n'avait été imposé ». Il était donc naturel qu'on s'efforçât de faire disparaître cette contradiction en substituant aux interdits des obligations morales qui ne constituaient en réalité, rien de nouveau pour des chrétiens. On peut ajouter que si, au premier siècle, et au début du second, on pouvait saisir le sens et l'intérêt de prescriptions rituelles comme celles qui sont formulées dans le texte α, il n'a plus dû en être de même plus tard ; on comprend parfaitement qu'on ait alors substitué des conditions morales à des obligations rituelles dont on n'apercevait plus la portée. Le passage du texte α au texte β s'explique donc de la manière la plus naturelle tandis qu'on n'aperçoit pas dans quelles conditions et sous l'empire de quelles préoccupations le texte β pourrait avoir été remanié de manière à donner naissance au texte α.

Dans ces conditions la priorité du texte α nous paraît s'imposer.

16,1. Texte α : « En traversant les villes ils

recommandaient aux fidèles d'observer les décisions arrêtées par les apôtres ». — Texte β : « Ils traversèrent les villes, prêchant librement le Seigneur Jésus-Christ, transmettant en même temps les instructions des apôtres. »

Le texte β a son origine dans la réflexion d'un rédacteur qui s'est rendu compte que la recommandation d'observer les décisions apostoliques ne peut avoir constitué ni le contenu unique, ni même le contenu principal de la prédication de Paul (Wendt, p. 241, n. 2 ; Preuschen, p. 99 ; Loisy, p. 621 s.).

16,10 : Après le récit du songe de Paul à Troas, le texte α dit : « Lorsqu'il eut eu cette vision, nous cherchâmes aussitôt à passer en Macédoine comprenant que Dieu nous appelait à y prêcher l'Evangile ». Le texte β a : « Lorsqu'il fut réveillé il nous raconta cette vision et nous comprîmes que Dieu... » Nous avons dans ce dernier texte le produit de la réflexion d'un rédacteur qui ayant remarqué une lacune dans le texte α entre la vision de Paul et la phrase à la première personne qui suit se sera attaché à la combler (Loisy, p. 627 s.).

18,21.22. A son départ de Corinthe, Paul passe à Ephèse où on lui demande de s'arrêter. Le texte α est ainsi conçu : « Mais il prit congé d'eux et leur dit : Dieu voulant, je reviendrai vers vous. Il quitta Ephèse et vint à Césarée. » Dans β on lit :

« Il prit congé d'eux en leur disant : Il faut absolument que, pour la fête qui vient, je sois à Jérusalem mais, Dieu voulant, je reviendrai vers vous. Il laissa Aquilas à Ephèse et lui-même partit et vint à Césarée. » Ici encore nous saisissons sur le fait le travail de l'auteur de ℌ. Il aura jugé que le refus de Paul de rester à Ephèse n'était pas motivé et, ne sachant comment le justifier, aura introduit ici le désir d'être à Jérusalem pour une fête prochaine, c'est-à-dire le motif indiqué au chapitre *20,16* pour expliquer la hâte de Paul dans son voyage de Corinthe à Jérusalem. Il a d'autre part atténué ce qui le choquait ou le surprenait dans le refus opposé par Paul à la demande dont il avait été l'objet en soulignant que l'apôtre avait laissé Aquilas à Ephèse (Loisy, p. 707).

Mais ce n'est pas assez de noter qu'ici le texte de β est secondaire. Il faut dire que ce qu'il ajoute au texte de α est tel qu'on ne saurait, en retournant l'hypothèse de Blass, voir dans ce qui ne se trouve que dans ℌ, une correction de l'auteur. Non seulement le parallélisme avec *20,16* rend le motif indiqué plus que suspect mais encore il est bien douteux que Paul se soit rendu à ce moment-là à Jérusalem.

18,27. Recension α : « Comme Apollos se proposait de passer en Achaïe les frères l'encouragèrent et écrivirent aux disciples de l'accueillir ».

Recension β : « Quelques Corinthiens qui séjournaient à Ephèse ayant entendu Apollos lui demandèrent de venir avec eux dans leur pays. Il accepta et les Ephésiens écrivirent aux disciples de Corinthe de bien l'accueillir ».

Le texte β est contradictoire : la lettre des Ephésiens n'a aucune raison d'être si c'est en compagnie de chrétiens de Corinthe qu'Apollos se rend en Grèce (Loisy, p. 715). La mention des Corinthiens est donc un élément surajouté. Son origine est facile à reconnaître. Il faut la chercher dans le passage *I Cor.*, *16*, *12*, où il est question du désir des Corinthiens de voir Apollos revenir chez eux. Mais le rédacteur n'a vu les choses que d'une manière assez superficielle. Il ne s'est pas rendu compte que dans la première épître aux Corinthiens, il était question d'un retour et non d'une première venue à Corinthe. L'influence exercée sur le texte β par un passage d'une épître paulinienne empêche absolument de reconnaître la main de l'auteur du livre.

Il résulte donc des textes que nous avons passés en revue qu'il n'y a pas lieu d'adopter la théorie de Blass et que si les leçons fournies par les témoins du texte occidental constituent bien une recension du texte et sont autre chose qu'une combinaison fortuite de leçons fautives et de corrections plus ou moins heureuses, cette édition est

sans relation avec la composition du livre. Son étude, par suite, ne peut être intéressante que pour qui veut connaître l'histoire du texte. Il se peut que sur tel ou tel point particulier, un des manuscrits qui la représente ait conservé le texte primitif plus fidèlement que les manuscrits ℵ A B C mais, dans l'ensemble, elle est secondaire et partant sans importance pour l'étude du livre des Actes en lui-même.

CHAPITRE IV

LES CONTACTS LITTERAIRES

I. — L'Evangile de Luc [1]

Envisagé dans son ensemble et abstraction faite de la possibilité d'additions et de remaniements sur lesquels il est impossible de se prononcer a priori, le livre des Actes est incontestablement la continuation du récit de l'évangile de Luc. Son début fait allusion à un premier livre déjà dédié à Théophile ; la brève caractéristique qui en est donnée se rapporte bien à notre troisième évangile [2].

1. Scholten, *Is der derde Evangelist de Schrijver vonhet boek der Handelingen*, Leiden, 1873. J. Friedrich, *Das Lukasevangelium und die Apostelgeschichte Werke desselben Verfassers*, Halle, 1890.

2. Il faut cependant observer que les termes dans lesquels est indiqué dans *Actes*, *1*, *1* le point de départ du récit de l'évangile (περὶ πάντων ὧν ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς ποιεῖν τε καὶ διδάσκειν) ne paraît impliquer aucune allusion à l'évangile de l'enfance (cf. aussi *1*, *22*). Y aurait-il là une indication que l'évangile de Luc aurait, à un moment donné, existé sans les deux premiers chapitres ?

Si cet argument n'était pas tel qu'il ne laisse aucune place à l'hésitation on pourrait ajouter quelques remarques tirées du vocabulaire [1] ou du style. Dans les Actes, comme dans le troisième évangile, on remarque une grande souplesse et une variété de style qui tiennent peut-être en partie à la diversité des sources utilisées mais qui témoignent aussi que l'auteur, dans le remaniement qu'il n'a pas manqué de leur faire subir, a eu soin d'en respecter la physionomie.

On pourrait encore faire valoir l'harmonie qui existe entre les deux livres considérés sur quelques points particuliers l'appréciation du jeûne ou de la pauvreté par exemple. (Holtzmann, *H. C.*, 1, 2, p. 5.) On a remarqué aussi que le troisième évangéliste a versé ce qu'il avait de particulier à dire sur le ministère de Jésus dans le cadre d'un récit de voyage et que c'est de même en racontant les voyages de Paul que les Actes rapportent les progrès de l'Eglise chrétienne [2].

Pas plus au commencement qu'à la fin de l'évan-

1. Voir notre chapitre V.

2. Harnack, III, p. 206 ; Norden, p. 327. — Harnack (*Die Chronologie*, I, p. 248) et Holtzmann (*H. C.*, I, 2, p. 5) ajoutent un argument qui ne nous paraît guère probant, c'est que l'évangile et les Actes ont approximativement la même longueur, ce qui répondrait aux préoccupations particulières d'un auteur écrivant un ouvrage en deux volumes.

gile de Luc rien ne fait allusion à l'intention que l'auteur aurait eue dès le moment où il composait son premier livre, de le faire suivre d'un second ; on ne peut donc dire formellement, comme l'ont fait plusieurs critiques [1], que l'évangéliste en écrivant son prologue ait eu le projet déjà arrêté de poursuivre son récit jusqu'à l'arrivée de Paul à Rome [2].

Certains faits cependant rendent moins simples qu'elles ne le semblent au premier abord les relations entre les Actes et le troisième évangile. Notons seulement ici, à titre d'indication, car nous aurons à y revenir, la différence qu'il y a entre les deux récits de l'ascension dont l'un termine le troisième évangile et dont l'autre ouvre le livre des Actes [3]. Nous nous bornons à indiquer le problème qui ne peut être utilement traité qu'après l'étude de la rédaction du livre et l'essai d'une

1. Opinion soutenue par exemple par Zahn (*Einl.*, II, p. 368.) et surtout par Loisy, p. 92.134.

2. Zeller, p. 316 ; Overbeck, p. XXI ; Holtzmann, *H. C.*, I, 2, p. 4 ; B. Weiss, *Einl.*, [3], p. 394 ; Preuschen, p. 4.

3. C'est pour cela que Scholten (*Ist de derde Evangelist...* ; *Paulinisches Evangelium*, Elberfeld, 1881, p. 254 s.) et Wittichen (*Die Composition des Lucasevangeliums, Z. f. wiss. Th.*, 1873, p. 499 s. ; *Die kirchenpolitische Tendenz der Apostelgeschichte*, *Jahrb. f. pr. Th.*, 1877, p. 652 s.) ont soutenu que l'auteur des Actes n'avait pas composé le troisième évangile mais l'avait seulement remanié. Sur les théories analogues de Gerke, de Norden et de Loisy, voir plus loin, p. 169 s.

distinction entre l'œuvre de l'auteur primitif et les remaniements du rédacteur.

II. — Les épîtres de Paul [1]

Les épîtres de Paul viennent en général si bien s'insérer dans le cadre de la biographie de l'apôtre esquissée dans le livre des Actes qu'on pourrait se demander si ce n'est pas précisément dans ces épîtres que l'auteur des Actes a puisé [2]. Mais, d'autre part, on ne comprendrait pas, dans l'hypothèse de l'utilisation, que l'auteur des Actes n'ait pas tiré parti de tant de détails concrets que

1. Auguste Sabatier, *L'auteur du livre des Actes des Apôtres a-t-il connu et utilisé dans son récit les épîtres de saint Paul ?* dans *Etudes de critique et d'histoire (Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes, Sciences Relig.*, t. I) Paris, 1889, p. 205-229.

2. C'est ce qu'ont pensé par exemple Zeller, p. 518 s. ; Overbeck, p. lix ; Weizsæcker, *Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche*, Freiburg i. B., 1892, p. 175 s. ; Volkmar, *Paulus von Damaskus bis zum Galaterbrief*, Zürich, 1887, p. 7 ss. ; Jacobsen, *Quellen des Apsgsch.*, p. 8 s. ; Holtzmann, *H. C.*, I, 2, p. 8. 10 ; Gerke, *Der δεύτερος λόγος des Lukas und die Apostelgeschichte*, *Hermes*, 1894, p. 378 ; H. Schulze, *Ursprünglichkeit des Galaterbriefs*, Leipzig, 1903, p. 7 s. ; P.-W. Schmidt, *Die Apostelgeschichte bei de Wette-Overbeck und bei Adolf Harnack*, Basel, 1910, p. 37 ; W. Soltau, *die Herkunft der Reden in der Apostelgeschichte*, *Z. N. T. W.*, 1903, p. 128 s. ; Wendland, *Die urchristlichen Literaturformen*, p. 319 ; Loisy, p. 415. 475 et passim.

lui fournissaient les épîtres. C'est pourquoi beaucoup de critiques se sont, principalement à la suite de la brillante étude d'Auguste Sabatier, prononcés contre l'utilisation des épîtres de Paul par l'auteur des Actes [1].

Il y a en effet dans les Actes un tableau de l'activité et de la personnalité de l'apôtre Paul qui, sur des points essentiels, contredit si nettement des données précises des épîtres que l'hypothèse de l'utilisation de ces documents conduirait à penser que l'auteur des Actes a dénaturé l'histoire de son héros et si gravement qu'on ne pourrait guère écarter l'idée que cela ait été d'une manière consciente et voulue. C'est bien ainsi que l'ont entendu les théologiens de l'école de Tubingue. Mais il y a, nous semble-t-il, une erreur de méthode à faire intervenir en premier lieu des considérations d'ordre général comme celles qui sont tirées des tendances de l'auteur. Il convient en effet d'aller du particulier au général et non inversement.

Deux questions sont à examiner: celle des ac-

1. Nœsgen, *Kommentar über die Apostelgeschichte*, Leipzig, 1882 ; Steck, *Der Galaterbrief nach seiner Echtheit untersucht*, Berlin, 1888, p. 78-151 ; *Schw. Th. Zeitschr.*, 1890, p. 153 s. ; Zahn, *Einl.*, II, p. 410 ; Jülicher, *Einl.*, p. 408 ; Wendt, p. 40 s. ; Jacquier, *Hist.*, III, p. 97 ; V. H. Stanton, *The Gospel as historical documents*, II, Cambridge, 1909, p. 242 s.; Deissmann, *Paulus*, Tubingen, 1911, p 17.

cords que l'on constate entre le livre des Actes et les épîtres d'abord, puis celle des désaccords et surtout des omissions car s'il y a quelques points où les épîtres contredisent les Actes, il en est d'autres où l'on est surpris, étant donnés l'allure et le caractère du récit des Actes, de ne pas trouver mention de certains faits attestés par les épîtres.

En ce qui concerne l'harmonie entre les Actes et les épîtres, l'hypothèse d'un contact direct ne s'imposerait que dans deux cas; d'abord s'il était établi que le livre des Actes a été composé par un homme qui ne pouvait avoir, directement ou indirectement, aucune connaissance de l'histoire de Paul si ce n'est par les épîtres et ensuite si les accords constatés n'existaient pas dans les faits seulement mais aussi dans les mots, c'est-à-dire si les Actes et les épîtres ne se bornaient pas à rapporter les mêmes faits mais le faisaient dans les mêmes termes. Or ni l'une ni l'autre de ces deux hypothèses n'est réalisée. L'auteur des Actes dispose, en tout cas, pour la biographie de Paul, d'autres sources que les épîtres et, parmi ces sources, il y en a d'excellentes et qui inspirent toute confiance ; quant aux accords verbaux, ils sont, pour ainsi dire, inexistants. L'hypothèse de l'utilisation des épîtres par l'auteur du livre des Actes en ce qui concerne les lignes générales de

la biographie de Paul, n'est donc ni nécessaire ni suffisante : elle doit par conséquent être regardée comme superflue.

L'étude des quelques épîtres à propos desquelles la question de contact pourrait se poser permet, croyons-nous, de confirmer et de renforcer cette conclusion.

Prenons d'abord la première épître aux Thessaloniciens [1]. Sur bien des points il y a accord entre ce qu'elle nous dit et ce que nous apprennent les Actes : Paul est arrivé en compagnie de Silas après avoir subi de mauvais traitements à Philippes (*Actes, 16, 19-40* ; *17, 4*. cf. *I Thess., 1, 1* ; *2, 2*) Sur un point même on constate une analogie d'expression telle que l'on pourrait songer à une réminiscence de l'épître dans les Actes [2] s'il ne s'agissait pas d'une des expressions qui devaient être les plus courantes chaque fois que l'on parlait de la conversion des païens, mais diverses observations diminuent singulièrement la portée des constatations faites. L'épître donne au collaborateur de Paul son nom complet Σιλουανὸς tandis que les Actes l'appellent Σίλας. Les renseignements sur

1. Nous pouvons négliger la seconde épître qui n'ajoute aucun détail historique concret à ceux que contient la première.

2. *Actes, 14, 15* : ἀπὸ τούτων τῶν ματαίων ἐπιστρέφειν ἐπί θεὸν ζῶντα. *Cf I Th., 1.9* : ἐπεστρέψατε πρὸς τὸν θεόν ἀπό τῶν εἰδολῶν δουλεύειν θεῷ ζῶντι.

lesquels les deux documents s'accordent sont ceux qui ne pouvaient guère manquer dans une tradition sur la fondation de l'Eglise de Thessalonique, si générale qu'on la suppose. D'autre part il y a dans les Actes une foule de détails qui ne sont à aucun degré suspects et qui ne peuvent venir de l'épître en sorte qu'il faut, en tout cas, admettre que le narrateur a disposé d'une bonne source autre que les épîtres pour raconter l'histoire de la fondation de l'Eglise de Thessalonique. L'utilisation de la première épître est, de plus, exclue, à notre avis, par une erreur qui porte sur un point secondaire mais que l'auteur des Actes n'aurait pas commise s'il avait eu le texte de Paul sous les yeux. D'après les Actes, Paul est venu seul à Athènes, Silas et Timothée sont restés à Bérée et ce n'est qu'à Corinthe qu'ils ont rejoint l'apôtre (*Actes*, *17*,*4* ; *18*, *5*,). D'après l'épître au contraire (*I Thess.*, *3*, *2*,) c'est d'Athènes que Paul a envoyé Timothée à Thessalonique [1].

La comparaison des Actes avec les deux épîtres aux Corinthiens conduit à des constatations du même ordre. L'utilisation de ces deux épîtres est même plus improblable encore que celle de la première épître aux Thessaloniciens. Les Actes

1. Stanton, *The Gospel as hist. doc.*, II, p. 213. Il n'est pas question de Silas qui était peut-être resté en Macédoine.

ne donnent pas, à propos de l'Eglise de Corinthe, un certain nombre de noms propres (Stéphanas, Fortunatus, Achaïcus, Gaius etc.) qu'un auteur qui aurait connu les épîtres aurait vraisemblablement utilisés pour illustrer son récit. Comment un narrateur qui aurait eu les épîtres aux Corinthiens sous les yeux aurait-il négligé d'apprendre à ses lecteurs ce qu'avait été la lutte contre les bêtes fauves soutenue par l'apôtre à Ephèse (*I Cor.*, *15,32*) ou bien le péril auquel il avait échappé en Asie (*II Cor.*, *1,8-11*) ? Comment aurait-il pu ne pas mettre son récit en harmonie avec le résumé de sa biographie que l'apôtre donne dans *II Cor.*, *11, 23 s.* [1] ?

C'est principalement à propos de l'épître aux Galates que la question des relations entre les épîtres de Paul et le livre des Actes a été vivement débattue. La discussion porte sur le récit de la seconde visite que Paul fit à Jérusalem, à

1. Stanton, *The Gospel as hist. doc.*, II, p. 243. — Sabatier (*L'auteur du livre des Actes...* p. 220 s) croit qu'une objection grave pourrait être faite à l'ignorance de la première épître aux Corinthiens par Luc si on retenait le texte oriental du récit de la cène dans Luc (*22,20-21*) parce que ce récit lui paraît être constitué par un emprunt à la première aux Corinthiens. Nous croyons, quant à nous, qu'il faut retenir le texte oriental mais que ce texte et celui de Paul dérivent d'une source commune. Voir là-dessus Maurice Goguel, *l'Eucharistie des origines à Justin Martyr*, Paris, 1910, p. 108 s. 121 s.

l'occasion de ce qu'on appelle la conférence de Jérusalem. D'après les Actes ce serait la troisième venue de Paul dans la ville sainte après sa conversion, alors que, d'après l'épître aux Galates, ce n'est que la seconde. Négligeons ce détail et tenons-nous en à l'essentiel. Entre le récit d'*Actes*, *15*, et celui de *Gal.*, *2*, comme nous le verrons dans l'analyse que nous donnerons plus loin, il y a plus que des divergences de détail, il y a une opposition radicale d'inspiration. Les deux récits se contredisent et il n'y a aucun artifice d'interprétation qui puisse les harmoniser. Il n'y a, dès lors, que deux explications possibles. Les deux documents sont indépendants l'un de l'autre ou bien l'un est une rectification ou une altération de l'autre.

Il faut délibérément écarter l'hypothèse d'après laquelle le récit primitif se trouverait dans les Actes et aurait été altéré dans l'épître aux Galates. Cette hypothèse conduirait nécessairement à rejeter l'apôtre Paul hors de l'histoire et à faire de toute la littérature paulinienne une énigme indéchiffrable. Les difficultés seraient autres, mais à certains égards ne seraient pas moindres, si on entendait que l'auteur des Actes connaissant le récit de l'épître aux Galates avait entrepris de le corriger. Qu'on admette que ç'ait été pour rectifier ce qu'il considérait comme des

erreurs ou bien pour conformer les faits à une théorie qui lui était chère, l'une et l'autre hypothèse sont contredites par le tableau, inspiré évidemment par une profonde sympathie et une grande admiration, qu'il trace de la personne et de l'activité de l'apôtre. Il faut donc admettre que l'auteur des Actes a été mal renseigné sur ce qui s'est passé à Jérusalem lors de la seconde visite de l'apôtre [1]. Il ne peut donc avoir connu l'épître aux Galates [2].

En ce qui concerne l'épître aux Romains, il suffira de mentionner trois points principaux. L'auteur des Actes qui s'attache à montrer les progrès de l'extension du christianisme ne dit pas que Paul a porté l'Évangile de Jérusalem jusqu'à l'Illyrie (*Rom., 15, 19.*) ; il ne dit pas non plus, ce que l'épître aux Romains ne lui aurait pas laissé ignorer, que Rome ne devait pas être, dans la pensée de Paul, un point d'aboutissement mais le point de départ d'une nouvelle étape (*Rom., 15, 24.*).

1. Il a connu probablement une tradition plus ou moins semblable à celle contre laquelle Paul polémise dans l'épître aux Galates.

2. On conçoit que dans ces conditions, nous ne puissions attribuer une grande importance à un fait qui semble à Wendland *Urchr. Litform.*, p. 319) et à Loisy (p. 389 et 416) établir que l'auteur des Actes a connu l'épître aux Galates : c'est que le même mot se retrouve dans *Gal., 1, 23* (πίστιν ἣν ποτε ἐπόρθει) et dans les *Actes, 9, 21* (ὁ πορθήσας).

Enfin le livre des Actes ignore complètement l'existence d'une Eglise à Rome, si du moins on fait abstraction de la notice certainement secondaire de *28*, *15* sur les frères qui viennent à la rencontre de Paul jusqu'au forum d'Appius et aux Trois Tavernes.

Ni l'épître aux Philippiens, ni les épîtres aux Colossiens et à Philémon ne permettent d'infirmer la conclusion à laquelle nous avons été conduit pour les épîtres examinées jusqu'ici. Ces épîtres contiennent si peu d'indications historiques concrètes, ou bien en contiennent de si difficiles à interpréter qu'on pourrait, à la rigueur, comprendre que l'auteur des Actes, s'il les avait connues ait renoncé à les utiliser.

La conclusion de notre examen comporte des conséquences qui ne sont pas dénuées d'importance et qu'il convient d'indiquer en deux mots. D'abord, si le témoignage des Actes est indépendant de celui des épîtres, ce témoignage qui sur tant de points essentiels est confirmé par les épîtres en acquiert plus de valeur. En second lieu il ne paraît pas possible que le livre des Actes ait été écrit à une époque trop basse, c'est-à-dire à un moment où un homme s'intéressant, comme le fait l'auteur, à la vie et à la personnalité de l'apôtre n'aurait pas pu ignorer la collection de ses épîtres. Les années 90-95 nous paraissent le terme

extrême au delà duquel il ne semble pas possible de descendre.

III. — Les œuvres de Flavius Josephe

La dépendance de l'auteur des Actes par rapport à l'historien juif Flavius Josèphe fournirait, si elle était établie, une indication intéressante sur la physionomie intellectuelle de l'auteur et, de plus, une donnée précise sur la date au delà de laquelle on ne saurait faire remonter la composition de l'œuvre de Luc [1].

Dès le XVIII[e] siècle on a noté certains parallèles et certains points de contact entre Josèphe et Luc [2]. Au cours du XIX[e] siècle divers critiques ont incidemment soutenu que la notice des Actes sur

1. On sait, avec une précision qui dépasse ce qu'il est en général possible d'atteindre en matière d'histoire littéraire de l'antiquité, que le *De Bello Judaico* a été écrit peu avant 79 ; (Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, I $^{3-4}$, Leipzig, 1901, p. 79). Les *Antiquités Juives* en 93/94, la 13[e] année de Domitien (*XX, 11*, Schürer, *Gesch.*, I $^{3-4}$, p. 80). Le *C. Apion* après cette date (Schürer, *Gesch.*, I $^{3-4}$, p. 89) et l'*Autobiographie* après 100 (Schürer, *Gesch.*, I $^{3-4}$, p. 88).

2. J.-B. Ott, *Spicilegium seu excerpta ex Flavio Josepho ad Novi Testamenti illustrationem*, Lugduni Batavorum, 1741 ; J.-T. Krebs, *Observationes in Novum Testamentum e Flavio Josepho*, Lipsiae, 1755.

Theudas ne dépendait pas de Josèphe [1] mais c'est Overbeck qui a vraiment posé pour la première fois le problème des relations entre les Actes et Josèphe [2], Keim l'a effleuré peu après [3]; H.-J. Holtzmann [4] l'a traité pour la première fois d'une manière complète en 1873 en concluant formellement à la dépendance de Luc par rapport à Josèphe. Sa thèse a été acceptée par Krenkel [5], par Hausrath [6], par Renan [7], par l'auteur de *Supernatural Religion* [8], par Keim [9], par Simons [10] et par Steck [11];

1. Sonntag, *Theudas der Aufrührer, St. u. Kr.*, 1837, p. 622-652; Wieseler, *Chronologische Synopse*, Hamburg, 1843, p. 105-106; *Beiträge zur Würdigung der Evangelien*, Gotha, 1869, p. 101-104, etc.

2. *Kurze Erklärung der Apostelgeschichte*, p. 77.

3. *Geschichte Jesu von Nazara*, III, Zurich, 1872, p. 134. 480.

4. *Lucas und Josephus, Z. f. wiss. Th.*, 1873, p. 85 s.; *Noch einmal Lucas und Josephus, Z. f. wiss. Th.*, 1877, p. 535 s.

5. *Ein Nachtrag zu dem Aufsatze Josephus und Lucas, Z. f. wiss. Th.*, 1873, p. 441 s.

6. *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, III, Heidelberg, 1874, p. 423 s.

7. *Les Evangiles et la seconde génération chrétienne*, Paris, 1877, p. 255 s.

8. *Fornightly Review*, 1877, p. 485 s.

9. *Josephus im Neuen Testament*, dans *Aus dem Urchristentum*, I, Zurich, 1878, p. 1-27.

10. *Hat der dritte Evangelist den kanonischen Matthäus benutzt?* Bonn, 1880, p. 13.

11. *Der Galaterbrief nach seiner Echtheit untersucht*, Berlin, 1888, p. 291.

elle a, par contre, été repoussée par Schürer [1] de qui l'autorité est considérable pour tout ce qui concerne l'histoire juive, par Nösgen [2] et par Schanz [3].

L'ensemble du problème a été repris en 1894 par Krenkel qui lui a consacré un ouvrage qui, malgré tout ce qu'il y a de contestable dans ses conclusions, reste la tractation la plus complète de la question [4]. Krenkel, comme il l'avait déjà fait en 1873, mais plus formellement encore, conclut à la dépendance de Luc par rapport à Josèphe. Clemen [5], Wendt (p. 42 s. 127 s.), Schmiedel [6], Loisy (p. 286 s.), souscrivent à ses conclusions tandis que Bousset [7], Belser [8], Blass [9], Jülicher (*Einl.*, p. 397), Zahn (*Einl.*, II, p. 396), Ramsay [10],

1. *Lucas und Josephus, Z.f. wiss. Th.*, 1876, p. 754 s.

2. *Ueber Lucas und Josephus, St. u Kr.*, 1879, p. 521 s.

3. *Commentar über das Evangelium des heiligen Lucas*, Tubingen, 1883, p. 16.

4. *Josephus und Lukas. Der schriftstellerische Einfluss des jüdischen Geschichtsschreibers auf den christlichen nachgewiesen*, Leipzig, 1894.

5. *Die Zusammensetzung von Apg. 1-5 ; St. u Kr.*, 1895, p. 335 s. ; cf. *Chronologie der paulinischen Briefe*, Halle, 1893, p. 66-69.

6. Art. *Theudas, Enc. Bibl.*, IV, col. 5049-5057.

7. *Theol. Litzg.*, 1895, col. 391 s.

8. *Lukas und Josephus, Th. Quartschr.*, 1895, p. 634 s.

9. *Neue Texteszeugen für die Apostelgeschichte, St. u Kr.*, 1896, p. 459 s. *Act. Apost. sec. form. rom.*, p. XVI.

10. *Was Christ born in Bethlehem?* [2] London, 1898, p. 252 s.

Feine [1], Jacquier (*Hist.*, III, p. 101 s.), Stanton [2], Wellhausen (*Krit. An.*, p. 10) les rejettent.

On peut se faire une idée des deux opinions antithétiques en présence en comparant les deux formules suivantes : « Luc, dit Krenkel, n'a pas seulement connu les œuvres de l'historien juif mais il les a exploitées à fond pour son évangile et pour les Actes » (p. 17). « Il n'y a aucune donnée historique de Luc, dit Zahn, fondée, erronée ou douteuse qu'on puisse expliquer en supposant que Luc aurait lu Josèphe. Au contraire Luc témoigne souvent d'une connaissance des événements contemporains et des personnages étrangers au christianisme qui est tout à fait indépendante de Josèphe » (*Einl.*, II, p. 399).

Un des arguments auxquels Krenkel attache le plus d'importance est celui qui est tiré de la langue. Nous laisserons de côté les considérations de style pour nous occuper uniquement du vocabulaire qui permet de formuler les choses d'une manière plus précise. Krenkel a fait une étude comparative des vocabulaires de Luc, de Josèphe et des LXX. En ne retenant que les mots qui ne se trouvent dans aucun autre livre du Nouveau Testament que le troisième évangile ou les Actes,

1. Art. *Theudas*, *R. E.*, XIX. [3], p. 683 s.
2. *The Gospel as historical doc.*, II, p. 263 s.

Krenkel trouve 309 mots communs à Luc, à Josèphe et aux LXX ; 87 mots qui se trouvent dans Luc et dans les LXX et manquent chez Josèphe ; 172 qui se rencontrent chez Luc et Josèphe et manquent dans les LXX ; 177 qui se rencontrent chez Luc et manquent chez Josèphe et dans les LXX (Krenkel, p. 289 s.).

Ces chiffres dénotent incontestablement une affinité du vocabulaire de Luc avec celui de Josèphe plus grande que celle qu'il a avec le vocabulaire des LXX. On a cependant fait valoir toute une série de considérations qui diminuent singulièrement leur portée (Zahn, *Einl.*, II, p. 416 s.). D'abord l'absence d'un lexique de Josèphe et le fait que Krenkel a travaillé avant l'apparition de la grande concordance des LXX de Hatch-Redspeath font que l'on ne peut entièrement se fier à ses relevés. En second lieu — et ceci est beaucoup plus grave — Krenkel opère avec une notion trop étroite des LXX. Il ne tient compte que des livres traduits de l'hébreu à l'exclusion de ceux qui appartiennent en propre à la Bible grecque. Il est infiniment probable que si l'on tenait compte de ces livres [1] les rencontres entre Luc et Josèphe appa-

1. Pour ne donner qu'un exemple l'association des adjectifs καλός et ἀγαθός que Krenkel donne comme propre à Luc et à Josèphe et tout à fait étrangère (*völlig fremd*) aux LXX (p. 110) se trouve dans *Tobith.*, *5*, *13* ; *7*, *7* ; *9*, *6*. *IV Mach.*, *4*, *1*. *II Mach.*, *15*, *12*.

raîtraient moins frappantes. Elles le seraient moins encore si on élargissait le domaine exploré en y faisant entrer les Pseudépigraphes à côté des Apocryphes et en outre Philon, les historiens de Polybe à Hérodien, les médecins, etc.

D'autre part, si l'on s'en tenait à la manière dont Krenkel a posé le problème, il conviendrait d'éliminer de ses listes les termes qui expriment des idées ou des faits qui étaient en dehors de l'atmosphère des auteurs bibliques comme par exemple le terme d'ἀνθύπατος (consul).

Il est probable que si l'on faisait subir aux statistiques de Krenkel les réductions indiquées ce qui resterait pourrait, comme l'indique Zahn (*Einl.*, II, p. 417), s'expliquer par le fait que Luc et Josèphe racontent tous deux l'histoire juive et sont à peu près des contemporains.

Krenkel a aussi fait valoir en faveur d'une dépendance de Luc par rapport à Josèphe, l'analogie qu'il y a entre les prologues du troisième évangile et des Actes et ceux des œuvres de Josèphe (p. 51 s., 145 s.) notamment ceux de la *Guerre Juive* et du *Contre Apion*. Cet argument ne peut plus être retenu après les études de Norden (p. 312 s.) qui ont montré que le prologue des Actes est construit sur le type régulier des prologues grecs. D'ailleurs, même si un contact était constaté entre les prologues de Luc et de Josèphe, il faudrait se

demander si un aussi bon écrivain que Luc pourrait s'être mis à l'école d'un homme qui, de son propre aveu, ne pouvait, sans aide, écrire correctement le grec [1].

Les considérations de style et de langue ne constituent qu'une partie de l'argumentation de Krenkel. Il convient d'examiner maintenant quelques-unes des rencontres de fond dont il a prétendu pouvoir conclure que les œuvres de Josèphe constituaient une des sources auxquelles a puisé Luc. Mais il faut avant tout faire ici une observation d'ordre général. Un accord de fait ne suffit aucunement pour qu'on puisse affirmer une dépendance puisque cet accord peut s'expliquer soit par la dépendance à l'égard d'une source commune, soit par deux témoignages indépendants mais concordants. Il faut donc pour qu'on puisse conclure à un contact qu'il y ait quelque chose de très caractéristique dans la manière dont les faits sont présentés. Cette exigence ne peut pas être diminuée, comme le voudrait Krenkel (p. 11), par la considération de la liberté avec laquelle Luc, dans son évangile, reproduit les sources

1. Zahn, *Einl.*, II, p. 396. Krenkel (p. 53 s.) indique encore un autre argument qu'il suffit de citer sans commentaire. On peut supposer, dit-il (*Die Vermuthung liegt nicht fern*) que la dédicace de Luc à Théophile (κράτιστε Θεόφιλε) est l'imitation de la dédicace du *C. Apion* (κράτιστε ἀνδρῶν Ἐπαφρόδιτε). A l'ami d'Aphrodite, Luc a voulu opposer l'ami du vrai Dieu.

qu'il utilise : Marc et les Logia. Josèphe en effet ne pourrait, en tout état de cause, être pour Luc qu'une source tout à fait accessoire ; il est impossible de se le représenter mettant à profit l'œuvre de l'historien juif comme il s'est servi de Marc et des Logia.

Pour donner un exemple de la méthode que suit Krenkel, indiquons la manière dont il explique l'origine du récit, de l'envoi en mission des 70 (ℵ A C) ou 72 (B D) disciples (*Lc.*, *10*, *1-20*) Ce récit qui forme doublet avec l'envoi des apôtres (*9*, *1-6*) provient sans doute de ce que Luc n'a pas remarqué que des récits de *Mt.*, *9*, *35 s.* et de *Mc.*, *6*, *6 b*, l'un était le résumé de l'autre. Il les aura pris pour deux récits indépendants l'un de l'autre et, pour les mieux différencier, aura parlé dans le second récit de 70 (ou 72) disciples.

Krenkel (p. 107 s.) croit que ce récit a été inspiré par Josèphe. Dans son autobiographie (CXI) Josèphe raconte que Varus, l'intendant du roi Agrippa II, fit venir 12 notables représentant la juiverie de Césarée pour inviter par leur intermédiaire 70 représentants des Juifs d'Ecbatane. Le rapprochement des chiffres 12 et 70 paraît à Krenkel significatif. Un autre argument vient confirmer son opinion. Le grand prêtre Eléazar envoie au roi d'Egypte Ptolémée Philadelphe en

vue de la traduction de l'Ancien Testament, 70 vieillards. Josèphe remarque à leur propos qu'il est superflu de transcrire leurs noms ἦν γὰρ ταῦτα ὑπογεγραμμένα ἐν τῇ ἐπιστολῇ (qui étaient écrits dans la lettre) (*Antiq.*, XII, 2.7). Krenkel (p. 109) estime que Luc a pensé à ce texte quand il a mis dans la bouche de Jésus au moment du retour des 70 cette parole : χαίρετε δὲ ὅτι τὰ ὀνόματα ὑμῶν ἐγγέγραπται ἐν τοῖς οὐρανοῖς (Réjouissez-vous parce que vos noms sont écrits dans les cieux) (*Lc.*, *10,20*). Des rapprochements aussi extérieurs ne nous paraissent autoriser en réalité aucune conclusion.

Il est question dans *Actes*, *1*, *13* de l'ὑπερῷον ou chambre haute où se réunissent les disciples. Krenkel (p. 149 s.) soutient, en s'appuyant sur *Luc*, *24,53* que ce local se trouvait dans les bâtiments du Temple. Admettons provisoirement cette interprétation bien qu'elle soit loin de s'imposer. Josèphe (*Antiq.*, VII, 14.10. VIII, 3.2. *de Bello Jud.*, V, 5.5) atteste l'existence dans le Temple d'ὑπερῷα c'est-à-dire de salles autres que celles du rez-de-chaussée. Krenkel en conclut que c'est à Josèphe que Luc a emprunté ce détail comme si l'historien juif seul avait pu le connaître et en parler.

Est-il légitime de même de soutenir, comme le fait Krenkel (p. 161), que ce ne peut avoir été que par Josèphe (*Antiq.*, XX, 9. 1) que Luc peut avoir su que le grand prêtre Hanne était sadducéen ?

Nous arrivons maintenant au passage sur lequel se concentre toute la discussion relative aux rapports entre Luc et Josèphe, celui où il est question de Theudas (*Actes, 5,36*) (Krenkel, p. 112 s.). Gamaliel soutient devant le sanhédrin qu'un mouvement qui ne vient pas de Dieu doit tomber de lui-même. « Tout récemment, dit-il, Theudas s'est levé prétendant être quelque chose (λέγων εἶναί τινα ἑαυτόν) environ 4.000 hommes s'attachèrent à lui, il a péri (ἀνηρέθη), tous ceux qu'il avait persuadés (πάντες ὅσοι ἐπείθοντο αὐτῷ) se sont dispersés, il n'en est rien resté. Ensuite Judas le Galiléen s'est levé, c'était au temps du recensement... » Joseph parle de Theudas dans *Ant.*, XX. V. *1.2* : « Pendant que Fadus administrait la Judée, dit-il, un charlatan du nom de Theudas persuada à la foule (πείθει τὸν πλεῖστον ὄχλον) de le suivre au Jourdain après avoir amassé ses biens. Il se disait prophète (προφήτης γάρ ἔλεγεν εἶναι) et affirmait que sur son ordre le fleuve s'ouvrirait et leur offrirait un passage facile. Par ces paroles il trompa beaucoup de gens. Fadus ne leur permit pas de tirer parti de cette folie ; il envoya contre eux une troupe de cavalerie qui tombant sur eux à l'improviste en tua beaucoup et en prit beaucoup vivants Theudas lui-même fut pris (ἀνεῖλεν) et on lui coupa la tête qui fut apportée à Jérusalem. En outre on mit à mort les enfants de Judas le

Galiléen qui avait soulevé le peuple contre les Romains au temps où Quirinius faisait le recensement.

Il y a incontestablement entre ces deux textes des analogies frappantes. Ce qui est plus remarquable encore que les quelques rencontres de mots qu'on y peut relever c'est que Josèphe et Luc rapprochent tous deux Theudas et Judas le Galiléen qu'une cinquantaine d'années séparent l'un de l'autre. Chez Josèphe la mention des fils de Judas rappelle le mouvement autrefois provoqué par leur père. Chez Luc il y a une confusion chronologique complète : non seulement deux faits séparés par près d'un demi-siècle sont présentés comme tres proches l'un de l'autre mais encore Luc attribue à Gamaliel, à un moment qui ne peut en tout cas pas être postérieur à 35, et qui est probablement de plusieurs années antérieur, une allusion à un événement qui ne devait se produire qu'entre 42 et 44 [1].

1. Il va sans dire que les tentatives pour justifier malgré tout le texte biblique n'ont pas manqué. Blass (*Acta ap. sec. formam quae videtur romanam*, p. xvi ; *Neue Texteszeugen für die Apostelgeschichte, St. u. Kr.*, 1896, p. 459 s.) suppose que le nom de Theudas a été interpolé dans Josèphe d'après Luc. Hilgenfeld (*Acta Apost.*, p. 264) pense au contraire que le nom de Theudas a été interpolé dans les Actes. On peut rappeler aussi l'explication de Michaelis (*Einleitung in die Schriften des Neuen Bundes*, I[4], Gœttingen, 1788, p. 62 s.) qui pensait que Josèphe avait commis une erreur et celle de Sonntag (*Theudas der Aufrührer, St. u. Kr.*, 1837, p. 622 s.) et de Wieseler (*Chron. Syn.*,

L'hypothèse de la dépendance de Luc par rapport à Josèphe expliquerait le rapprochement de Theudas et de Judas le Galiléen mais cette hypothèse soulève une grosse difficulté. Le texte de Josèphe est si explicite qu'on ne comprendrait pas comment un auteur qui l'aurait connu aurait pu commettre la grossière erreur chronologique qu'on trouve chez Luc. Les explications généralement proposées, celles qui font intervenir l'idée d'une lecture superficielle, de notes prises sans soin et utilisées de même, ou bien d'une simple réminiscence [1], sont décidément insuffisantes. A cette difficulté capitale qui s'oppose à l'hypothèse de la dépendance de Luc par rapport à Josèphe, on peut ajouter — à titre de complément — quelques objections de détail : ainsi Luc donne sur le nombre des adhérents de Theudas une indication qui paraît plus exacte que celle de Josèphe. Il dit « environ 4.000 hommes » alors que l'historien juif parle de la majorité du peuple. Or, d'après Josèphe lui-même, une seule aile de cavalerie, soit 500 hommes environ, suffit pour défaire les rebelles. Le fait s'accorde beaucoup mieux avec la donnée de Luc qu'avec celle de

p. 103 s. : *Beitr. z. Würd. d. Ev.*, p. 101 s.) reprise ensuite par Ramsay (*Was Christ born at Bethlehem?* [2] London, 1898, p. 252 s.) qui pensent qu'il y a eu deux personnages du nom de Theudas.

1. Wendt, p. 43 ; Loisy, p. 288 ; Schmiedel, art. *Theudas, Enc. Bib.*, IV, col. 5049 s.

Josèphe. D'autre part l'hypothèse de la dépendance de Josèphe par rapport à Luc est inadmissible. On aurait peine à se représenter un narrateur de l'histoire juive prenant pour guide un auteur qui ne pouvait lui fournir que des indications tout à fait indirectes et fragmentaires. Il serait aussi impossible de comprendre comment Josèphe copiant Luc aurait pu maintenir le rapprochement de Judas et de Theudas tout en corrigeant l'erreur chronologique commise dans les Actes.

Il faut, croyons-nous, pour expliquer la relation entre Luc et Josèphe la concevoir comme indirecte. Certaines études tendent à prouver que, pour les sept derniers livres des *Antiquités juives* où se trouve le passage qui nous occupe, Josèphe aurait utilisé une histoire d'Hérode allant jusqu'en 79 [1]. Ce pourrait être cette source que Luc aurait connue. Les indications chronologiques sur Judas et Theudas pourraient avoir été enveloppées de quelque obscurité, ce qui expliquerait la confusion commise par Luc tandis que Josèphe, mieux avisé ou disposant de sources complémentaires, aurait présenté les choses sous leur vrai jour.

La conclusion générale à laquelle nous aboutissons est donc que l'œuvre de Luc est indépendante de celle de Josèphe.

1. G. Hoelscher, *Die Quellen des Josephus für die Zeit von Exil bis zum jüdischen Kriege*, Marburg, 1904.

CHAPITRE V

LE STYLE ET LA LANGUE [1]

I. — Le style

Le style des Actes est, comme celui du troisième évangile, extrêmement souple et varié [2]. Certains récits, celui de l'effusion de l'Esprit au jour de la Pentecôte (*2, 1 s.*) ou celui de la conversion de Corneille (*10, 1 s.*) ont une abondance facile qui va jusqu'à une certaine redondance ; par bien des traits ils évoquent l'hébraïsme. Par contre le discours de Paul à l'Aréopage (*17, 22-31*) est si plein d'éléments stoïciens et si grec qu'on a pu soutenir que c'était par l'hellénisme seul qu'on pouvait le comprendre [3]. Que l'on rapproche de

1. Th. Vogel, *Zur Charakteristik des Lukas nach Sprache und Stil* [2], Leipzig, 1899.

2. Zahn, *Einl.*, II, p. 383 ; *Das Evang. des Lucas*, p. 12 ; Norden, *Antike Kunstprosa* [2], Leipzig, 1909, p. 483, n. 5 ; Moffatt, *Introd.*, p. 279.

3. Norden, *Agnostos Theos*, p. 1-14C

ces deux types déjà bien distincts le discours de Paul aux Anciens d'Ephèse (*20, 18-35*) d'une part, et de l'autre le récit de la navigation de Troas à Césarée (*20, 13 s.*) ou de Césarée à Rome (*27, 1-28, 16*) avec leur précision extrême qui paraît presque celle d'un procès-verbal et où l'abondance même et la netteté des détails n'excluent pas une certaine sécheresse, on verra qu'il n'y a pas dans les Actes un seul style mais plusieurs [1].

Le fait ne peut pas être expliqué uniquement par la diversité des sources utilisées par l'auteur. On constate en effet, en comparant les récits du troisième évangile avec les morceaux parallèles que contiennent les évangiles de Marc et de Matthieu, que Luc ne s'est pas borné à reproduire le texte de ses sources mais qu'il l'a soumis à une élaboration qui, dans certains cas, a été profonde. Si ce remaniement n'a pas introduit dans les diverses parties du livre un ton et un style uniformes mais s'il a respecté la physionomie des diverses traditions, la conclusion qui s'impose est que l'auteur des Actes a intentionnellement con-

1. On a noté le même fait à propos du troisième évangile où le ton et le style varient aussi extrêmement de l'hébraïsme de l'évangile de l'enfance (*Ch. 1-2*) à la grisaille de certains discours (p. ex. *10, 1-16*) ou à la couleur inimitable de certaines paraboles (p. ex. *10, 29-37*).

formé son ton et son style à la nature de ses récits. La diversité, réelle pourtant, du style ne saurait donc servir de critère pour la distinction des diverses traditions ou des diverses sources utilisées par l'auteur.

II. — Le vocabulaire [1]

Henry J. Cadbury fournit dans son étude sur le style et la méthode littéraire de Luc les données statistiques suivantes [2] : l'œuvre de Luc comprend 35.239 mots, son vocabulaire 2.697 termes, dont 715 (d'après un autre compte : 730 [p. 3]), ne se trouvent pas ailleurs dans le Nouveau Testament. Seul le vocabulaire de Paul peut lui être comparé avec ses 31.457 mots, ses 2.446 termes dont 797 lui sont particuliers. Si on exclut les Pastorales, le nombre des termes du vocabulaire paulinien est réduit à 2.170 et celui des apax à 593, (p. 3).

Les mots du vocabulaire de Luc se rencontrent

1. Goodspeed, *The Vocabulary of Luke and Acts, Journ. of biblic. Literature*, 1912, p. 92 s.

2. Cadbury, *The style and literary method of Luke. I. The diction of Luke and Acts*, Cambridge, 1919 (*Harv. theol. Stud.*, VI) p. 1. Ces données statistiques sont empruntées par Cadbury à J. Ritchie Smith, *Presbyterian and Reformed Review*, 1891, p. 647 s.

chez divers auteurs ou groupes d'auteurs dans les proportions suivantes :

Comédie : 67 °/₀ ; LXX sans les apocryphes : 80 °/₀ ; LXX avec les apocryphes : 90 °/₀ ; autres livres du Nouveau Testament : 70 °/₀ ; papyrus : 65 °/₀ ; Lucien : 70 °/₀ ; Plutarque : 85 °/₀ (p. 5).

Pour une partie du vocabulaire (de A à E soit 1/3 environ) Cadbury a comparé les mots employés par Luc au langage des écrivains attiques étudiés par Schmidt [1] et il a été conduit aux résultats suivants (p. 36) :

Mots communs à Luc et à plusieurs écrivains attiques		137
—	— à un seul auteur antérieur à Aristote. .	27
—	— aux poètes	87
—	— aux écrivains postérieurs	202
Mots particuliers		22

La proportion des mots post-classiques est plus forte chez Luc (42 °/₀) que chez les auteurs comme Dion Chrysostome, Lucien et Aristide chez qui elle n'est respectivement que de 21, 20, et 9 °/₀. Ce fait s'explique, d'après Cadbury, par l'influence

1. *Der Atticismus in seinen Hauptvertretern von Dionysius von Halikarnas bis auf den zweiten Philostratus*, Stuttgart, 1887-1897.

exercée sur Luc par les LXX d'une part, par Marc et par les Logia de l'autre (p. 20).

Le vocabulaire des Actes a été étudié en lui-même de très près par divers auteurs comme Hawkins, Harnack et Jacquier qui ont prétendu tirer des observations qu'ils faisaient des conclusions relatives à l'unité de rédaction du livre et même à la profession de son auteur. Leurs relevés et leurs statistiques n'ont peut-être pas la portée qu'ils leur ont prêtée et il convient de formuler des réserves sur les conclusions qu'ils en ont tirées. Il vaut cependant la peine de les analyser.

Hawkins [1] s'est particulièrement attaché à démontrer l'unité de vocabulaire des Actes et du troisième évangile. Des 86 mots ou tournures qu'il relève comme caractéristiques pour l'évangile de Matthieu — et qui s'y trouvent 841 fois dont 449 fois dans les parties spéciales au premier évangile — on en retrouve dans Marc 38 (elles s'y trouvent 62 fois), dans Luc 52 (s'y trouvant 130 fois), dans les Actes 43 (s'y trouvant 180 fois), chez Paul 46 (s'y trouvant 334 fois), dans Jean 67 (s'y trouvant 178 fois), 55 dans le reste du Nouveau Testament s'y trouvant 335 fois (p. 4-7). Dans Marc, Hawkins relève 37 expressions caractéristi-

1. John C. Hawkins, *Horae synopticae. Contributions to the study of the synoptic problem*, Oxford, 1899.

ques ; elles s'y trouvent 1.314 fois, dont 32 dans les parties spéciales, 23 se retrouvent 104 fois dans Matthieu ; 23, 66 fois dans Luc ; 21, 88 fois dans les Actes ; 19, 188 fois chez Paul ; 19, 149 fois chez Jean et 18, 100 fois dans le reste du Nouveau Testament (p. 10 s.).

Voici les chiffres correspondants pour l'évangile de Luc : les expressions caractéristiques, au nombre de 144, se trouvent 1.484 fois, dont 771 dans les morceaux particuliers. Matthieu a 90 de ces expressions et les emploie 225 fois. Marc en a 69 et les emploie 126 fois. Les Actes en ont 112 et les emploient 1.352 fois, Paul en a 98 qu'il emploie 1.099 fois, Jean 63 qu'on trouve 330 fois chez lui, enfin il y en a 93 qu'on trouve employées 614 fois dans le reste du Nouveau Testament (p. 14-21).

Ces chiffres montrent déjà qu'entre Luc et les Actes il y a, au point de vue du vocabulaire, plus d'affinités qu'entre n'importe quel autre groupe de livres du Nouveau Testament. Les différences de vocabulaire qui existent entre Luc et les Actes sont, d'après ces statistiques, relativement minimes et ne dépassent pas celles que la différence des sujets traités suffit à expliquer.

Mais les constatations que nous avons rapportées sont encore confirmées par d'autres. Hawkins compte 17 mots qui ne se trouvent dans le Nouveau Testament que dans les Actes et Matthieu,

14 qui ne se trouvent que dans les Actes et Marc, 13 que dans les Actes et Jean mais par contre 58 qui ne se trouvent que dans les Actes et Luc (p. 141).

Certaines des expressions caractéristiques de Luc sont plus fréquentes dans les Actes que dans le troisième évangile. Hawkins en relève 7 qui se trouvent 26 fois dans Luc et 120 fois dans les Actes (p. 143). Il y a en outre entre les Actes et Luc certaines autres différences de vocabulaire. C'est ainsi que 20 mots qui se trouvent en tout 170 fois dans les Actes, manquent chez Luc, que 12 mots qui sont rares chez Luc (25 fois) se trouvent 131 fois dans les Actes, que 6 mots qui se trouvent 80 fois chez Luc manquent dans les Actes et que 8 mots qui sont d'un usage fréquent chez Luc (239 fois) ne se trouvent que 62 fois dans les Actes (p. 144 s.). Hawkins, pour sa part, explique ces différences par le fait que les Actes auraient été écrits assez longtemps après le troisième évangile.

De son côté Jacquier, pour apprécier les rapports des vocabulaires du troisième évangile et des Actes, a relevé un certain nombre de mots qui se trouvent au moins 4 fois chez Luc et il a recherché combien de fois on les trouvait dans les divers livres du Nouveau Testament. Ces expressions sont au nombre de 55 se trouvant

880 fois dans l'évangile de Luc, et 1.171 fois dans les Actes [1]. On les trouve 144 fois chez Matthieu, 80 fois chez Marc, 232 fois chez Jean, 877 fois chez Paul et 407 fois dans le reste du Nouveau Testament [2]. L'affinité ici encore est frappante entre Luc et les Actes.

Mais ce n'est pas seulement la communauté d'auteur entre Luc et les Actes que l'on a prétendu établir par l'analyse du vocabulaire. C'est encore l'unité de rédaction des Actes, plus spécialement l'attribution des passages rédigés à la première personne au même auteur que le reste du livre et que l'évangile de Luc. On a pu établir en effet que les expressions caractéristiques du vocabulaire de Luc se retrouvaient dans les fragments en nous et cela avec une fréquence particulière en sorte que, s'il fallait prendre l'argument dans un sens rigoureux, il faudrait conclure que les frag-

1. Les Actes étant légèrement plus courts que l'évangile de Luc, la fréquence de ces expressions est près d'une fois et demie (1,38) plus grande dans les Actes que dans l'évangile.

2. *Histoire*, III, p. 11-14. Si les expressions considérées étaient aussi fréquentes dans les autres livres du Nouveau Testament que dans Luc et les Actes on devrait les trouver 962 fois dans Matthieu (au lieu de 144), 594 fois dans Marc (au lieu de 80), 1376 fois dans les écrits johanniques (au lieu de 232), 1.717 fois chez Paul (au lieu de 877), 563 fois dans le reste du Nouveau Testament (au lieu de 407), en tout 5.212 fois au lieu de 1.740.

ments en nous sont, non pas lucaniens,mais hyperlucaniens (Harnack, IV, p. 9).

C'est ainsi que Hawkins (p. 151 s.) a observé que 21 mots qui ne se trouvent que dans les Actes se rencontrent 28 fois dans les passages en nous et 46 fois dans le reste du livre. Les passages en nous qui représentent un peu moins du dixième des Actes, font donc des mots considérés un emploi six fois et demie plus fréquent que les autres passages. De même 16 mots qui ne se trouvent que dans Luc et les Actes se rencontrent 29 fois dans les passages en nous, 23 fois dans les autres parties des Actes et 25 fois dans l'évangile, ce qui donne pour les passages en nous, une fréquence plus de douze fois plus forte. Enfin Hawkins a dressé (p. 152 s.) une liste de 28 mots ou expressions qui, sans appartenir exclusivement à la langue de Luc, y sont beaucoup plus fréquemment employés (237 fois) que dans le reste du Nouveau Testament (96 fois) soit un peu plus de six fois plus. Ces expressions se répartissent ainsi dans le troisième évangile et dans les Actes : passages en nous : 60 ; autres passages des Actes : 130, soit fréquence 4 fois plus grande dans les passages en nous ; évangile : 47, soit fréquence 7 fois plus grande dans les passages en nous que dans le reste des Actes augmenté de l'évangile.

Les recherches de Harnack, menées suivant une

méthode différente de celle de Hawkins, en confirment et en renforcent les résultats ; Harnack dresse une liste de 64 mots [1] communs aux passages en nous où ils se trouvent 93 fois et au reste des Actes où ils se trouvent 143 fois [2] et qui manquent dans les quatre évangiles (HARNACK, I, p. 50). Les mots qui se trouvent dans les passages en nous, les autres parties des Actes et dans l'évangile de Luc mais qui manquent dans Matthieu, Marc et Jean sont au nombre de 43 se trouvant 67 fois dans les passages en nous, 217 fois dans le reste des Actes, 133 fois dans Luc (I, p. 51-53) ; en outre 19 mots qui se trouvent 23 fois dans les passages en nous manquent dans les autres parties des Actes, dans Matthieu, Marc et Jean mais se trouvent 32 fois dans Luc [3].

Il faut cependant noter d'autre part qu'il y a dans les passages en nous un nombre particulièrement élevé d'apax (111) mais les 3/5 de ces apax

1. Il imprime à tort 67.

2. Fréquence près de six fois plus forte dans les passages en nous que dans le reste du livre.

3. HARNACK, I, p. 53-54. Un rapprochement fait par Harnack (I, p. 54 s.) met en lumière la portée de ces chiffres. Tandis que les passages en nous ont en commun avec les autres parties du livre et Luc ou avec Luc seul, 63 mots, ils ont en commun avec les autres parties du livre et Matthieu, ou avec Matthieu seul, 6 mots, avec les autres parties du livre et Marc, ou avec Marc seul, 3 mots, avec les autres parties du livre et Jean ou avec Jean seul, 4 mots.

appartiennent au récit de la navigation et du naufrage au *ch. 27* où il est naturel que se trouvent plus de termes techniques qu'ailleurs. Ce chapitre mis à part, les apax n'ont pas, dans les Actes, une fréquence anormale (HARNACK, I, p. 59).

Les faits relevés par Hawkins, Jacquier et Harnack sont incontestables mais ont-ils bien la portée que ces auteurs, Harnack en particulier, leur ont prêtée ? Il y a lieu, nous semble-t-il, d'être assez réservé sur les conclusions tirées de comparaisons de langue et de vocabulaire pour la détermination de l'auteur d'un livre du Nouveau Testament. L'histoire de la critique des épîtres pauliniennes est là pour montrer combien fragiles sont en réalité des arguments qui, au premier abord, semblent très rigoureux. En ce qui concerne les œuvres de Luc il faut, en outre, tenir compte d'une circonstance qui n'intervient pas pour les épîtres pauliniennes : c'est que nous n'avons pas affaire à des écrits librement composés mais à des récits qui, dans une mesure qu'il n'est pas possible de préciser, ont subi l'influence des traditions ou des sources dont ils dérivent. D'un autre côté ces sources ne sont pas entrées telles quelles dans l'œuvre de Luc. Wendland [1] a fait remarquer

1. WENDLAND, *Urchr. Literform.*, p. 335. Cf. BOUSSET, *Theol. Rund.*, 1908, p. 188. Voir aussi SCHÜRER, *Theol., Litzg.*, 1906, col. 405.

que les auteurs antiques n'avaient pas l'habitude d'utiliser des documents sans les refondre et sans les soumettre à une véritable révision stylistique. Les vérifications qu'il est possible de faire en ce qui concerne la manière dont Luc a reproduit dans son évangile celles de ses sources qui sont conservées par ailleurs, montrent que ce travail de remaniement a été poussé très loin. L'observation semble au premier abord favorable à la thèse de Harnack puisqu'elle paraît tendre à établir qu'il y a eu, au moins, unité de travail rédactionnel. Mais si on examine les choses de près, on voit que la démonstration est bien loin d'être décisive. Elle n'établit pas, en effet, et ne peut pas établir qu'il n'y ait pas eu un travail de remaniement et de rédaction postérieur à la composition originale de l'œuvre primitive mais, seulement, que si ce remaniement a eu lieu, il a été fait par un homme qui était un habile écrivain, s'attachant avec soin et avec bonheur à imiter le style et la langue de l'œuvre primitive qu'il remaniait. Le fait que les expressions les plus caractéristiques de la langue de Luc se trouvent, comme nous l'avons vu, avec une fréquence toute particulière dans les passages à la première personne, c'est-à-dire dans les morceaux qui, en toute hypothèse, appartiendraient à la partie la plus primitive de l'œuvre de Luc est éminemment favorable à cette manière de

voir. La simple considération de la langue et du vocabulaire ne permet pas, à elle seule, de déterminer si l'unité que présente, à ce point de vue, l'œuvre de Luc tient à l'unité de sa composition ou bien au soin et à l'habileté du rédacteur qui lui a donné la forme sous laquelle nous la connaissons. C'est par des considérations autres que des considérations de langue et de vocabulaire qu'il convient de se décider entre ces deux hypothèses.

III. — Luc et la langue médicale

D'après l'épître aux Colossiens (*4,14*) Luc, le compagnon de Paul, était médecin. Si l'on pouvait établir que l'on rencontre dans le troisième évangile et dans les Actes assez de termes médicaux techniques pour démontrer que l'auteur de ces livres n'a pu être qu'un médecin, il y aurait là, non pas sans doute une démonstration rigoureuse de la justesse de l'attribution traditionnelle, mais, au moins, une présomption en sa faveur. C'est ce qui explique l'attention que l'on a apportée à l'étude des termes médicaux qui se trouvent dans le troisième évangile et dans le livre des Actes.

La question posée dès le XVIII[e] siècle [1] a fait

1. J. D. Winckler, *De Luca Evangelista medico*, Leipzig,

l'objet d'une étude approfondie de Hobart [1] qui a conclu positivement que le troisième évangile et les Actes étaient l'œuvre d'un médecin. Sa démonstration, qui a paru convaincante à beaucoup d'auteurs [2], a été reprise en particulier par Harnack (1, p. 122-137).

On peut reconnaître, en effet, que, dans les récits de guérisons notamment, les termes techniques sont plus nombreux et plus précis que dans les récits similaires des autres évangiles [3]. D'une manière générale on a relevé des contacts assez nombreux entre le vocabulaire de Luc et celui des médecins grecs. Mais on a fait remarquer

1736. Sur l'histoire du problème voir la note de G-F. M(oore) dans Cadbury, p. 51 s.

1. W-K. Hobart, *The medical language of St. Luke. A proof from internal evidence that the Gospel according to St. Luke and the Acts of the Apostles were written by the same person and that the writer was a medical man*, Dublin, 1882.

2. Zahn., *Einl*, II, p. 429 (*W.-K. Hobart hat für Jedem dem überhaupt etwas zu beweisen ist, bewiesen, dass der Verfasser des luc. Werks... ein griechischer Arzt gewesen ist*) ; cf. p. 437 ; Ramsay, *Saint Paul the traveller*, p. 205 ; *Luke the Physician*, London, 1908, ch. I ; Chase, *The credibility of the Acts of the Apostles*, London, 1902, p. 13 s. ; Stanton, *The Gospels as hist. docum.*, II, p. 263.

3. S. R. [einach], (*Encore Luc médecin, Revue archéologique, 5e série*, t. X, p. 235) signale, en outre, l'analogie que présente avec le prologue de l'évangile de Luc le début de la lettre du médecin Thessalos à Néron : πολλῶν ἐπιχείρησαντων... παραδοῦναι. Le rapprochement est plus curieux que probant.

qu'une bonne partie des termes relevés comme médicaux par Hobart (360 sur 400) se trouvent dans les LXX [1], que beaucoup d'autres auteurs, Philon par exemple ou Lucien, emploient autant de termes médicaux que Luc et qu'en somme ce qu'on en rencontre dans le troisième évangile et dans le livre des Actes ne dépasse pas ce que pouvait connaître et employer un homme cultivé de l'époque [2], étant donné surtout que, d'une part les médecins grecs s'attachaient à n'employer que des termes usuels [3], et que d'autre part beaucoup de termes techniques étaient entrés dans le langage commun [4]. P.-W. Schmidt observe aussi que l'on rencontre au *chapitre 27* quantité de termes empruntés à la langue de la navigation sans que, pour cela, personne ne songe à faire de l'auteur des Actes un marin de profession [5].

Un coup décisif nous paraît avoir été porté à la démonstration de Hobart par l'étude de Henry J. Cadbury qui a signalé une série de fautes de métho-

1. J Naylor, *Luke the physician and ancient medicine*, *Hibbert journal*, 1909.

2. P.-W. Schmidt, *Die Apostelgeschichte bei de Wette-Overbeck und bei Adolf Harnack*, p. 19 ; Wendland, *Urchr. Literaturformen*, p. 335.

3. G-F. M(oore), dans Cadbury, p. 53 s.

4. Thumb, *Die griechische Sprache im Zeitalter des Hellenismus*, Strasbourg, 1901, p. 225 s.

5. P.-W. Schmidt, *Die Apostelgeschichte*, p. 18 s.

de dans le travail de Hobart (p. 39 s). Il a montré, par exemple, que Hobart et ses successeurs avaient eu le tort de ne pas chercher ceux des mots médicaux employés par Luc qui se retrouvent chez d'autres auteurs. C'est ainsi que 394 des 400 mots médicaux relevés par Hobart chez Luc se retrouvent chez Josèphe et dans les LXX ou dans l'un des deux seulement et que la proportion qu'on en rencontre chez Plutarque et chez Lucien est d'environ 90 °/₀.

Si l'on s'en tient aux termes relevés dans les listes de Hobart comme particulièrement probants par Zahn, Harnack et Moffatt, voici les constatations faites par Cadbury (p. 42-45). Les termes relevés sont divisés en quatre séries : la première comprend 40 mots de caractère général dont 3 seulement (κλινάριον, κράββατος et συκομορέα) sont particuliers à Luc et aux médecins sans qu'on les rencontre dans les LXX, Lucien, Plutarque ou Josèphe. La seconde série comprend 18 mots proprement médicaux, 16 se rencontrent chez Josèphe, dans les LXX, chez Plutarque ou chez Lucien. Les deux seuls mots qui manquent sont ὀυσέντερον (qui ne se trouve pas d'ailleurs chez les médecins) et σφοδρόν. Les mots usuels employés dans une acception médicale forment le troisième groupe : ils sont au nombre de 27 dont 4 seulement sont spéciaux à Luc (ἀποχωρέω, καθάπτω,

ρίπτω, συστέλλω). Dans un quatrième groupe Cadbury range 15 expressions dont 5 sont particulières à Luc (πυρέτος μέγας, πλήρης λέπρας, ἄσιτοι διατελεῖτε, ἀναδίδωμι ἐπιστολήν, οὐκ ἄσημος πόλις).

A l'argument tiré des cas où Luc, dans l'évangile, substitue un terme médical technique à un terme non technique de Marc et de Matthieu, Cadbury oppose une liste de termes techniques qui se trouvent chez Matthieu et Marc mais pas chez Luc (p. 47, 60 [n. 73]).

De ces observations il ne résulte certes pas que l'auteur des Actes ne peut pas avoir été médecin mais seulement que des arguments tirés des seules considérations lexicographiques ne sauraient établir qu'il l'ait été.

CHAPITRE VI

LE CARACTÈRE LITTERAIRE DU LIVRE

I. — Structure générale du livre

Il ne s'agit pas de tenter ici, après que tant d'essais en ce sens ont échoué, une reconstitution des sources que pourrait avoir utilisées l'auteur des Actes. Les observations faites dans le chapitre précédent sur la langue (style et vocabulaire) prouvent que l'auteur n'a pas reproduit purement et simplement les documents dont il disposait et qu'il serait, par conséquent, téméraire de prétendre les reconstituer. Mais en utilisant les doublets, les contradictions, les sutures que présente son récit il est possible, dans une certaine mesure au moins, de se faire une idée des traditions dont il s'est servi. Dans cette analyse il est nécessaire de tenir largement compte du caractère général du livre et de sa disposition d'ensemble.

La première observation à faire est qu'il n'y a pas dans le livre des Actes un plan très net. On propose parfois d'y distinguer deux parties dont l'une serait relative à l'apôtre Pierre et à l'Eglise de Jérusalem, tandis que la seconde serait consacrée à l'apôtre Paul et à ses missions. En gros cette distinction est juste mais elle n'est qu'approximative. L'insertion du récit de la conférence de Jérusalem (*ch. 15*) après la narration de la première tournée missionnaire de Paul (*ch. 13-14*) introduit un certain chevauchement de chacune de ces deux parties sur l'autre. De plus, ce qui est dit dans la première partie de la fondation de l'Eglise d'Antioche et du mouvement des Hellénistes qui l'a préparée ne saurait être complètement séparé de la deuxième section.

Si l'on prend séparément les deux parties constitutives du livre, il y a lieu de faire les mêmes observations. Dans la première on ne peut trouver un développement organique. On y reconnaît plutôt une série de lignes qui s'entrecroisent, s'interrompent pour être reprises ou, au contraire, pour disparaître sans avoir abouti à une conclusion. On trouve d'abord, après un court prologue (*1, 1-2*), une série de récits relatifs au premier groupe des disciples et à la communauté qui se constitue autour d'eux à Jérusalem. On est conduit ainsi jusqu'à la fin du *chapitre 5*. Dans ce

groupe de récits il y a des doublets assez frappants. L'effusion de l'Esprit qui est racontée dans le grand récit de la Pentecôte (*2, 1-41*) est reprise à la suite de la guérison de l'impotent (*4,31*) et cela sous une forme beaucoup plus simple qui ne peut guère avoir été originairement conçue pour figurer après le récit de la Pentecôte. Les poursuites dirigées contre Pierre et Jean à la suite de la guérison de l'impotent (*3, 1-4, 22*) et la comparution de tous les apôtres devant le sanhédrin (*5, 12-42*) sont évidemment des doublets l'un de l'autre.

Il y a deux tableaux de la vie des premiers chrétiens (*2, 42-47* et *4, 32-35*). Leur juxtaposition n'a pas de raison d'être, le second n'ajoutant rien à ce qui avait été donné dans le premier. L'évangélisation de la Samarie par Philippe (*8, 4-40*), et celle de la Phénicie, de Chypre et d'Antioche (*11, 19-26*) sont présentées l'une et l'autre comme la conséquence de la dispersion des Hellénistes et les deux récits sont introduits exactement par la même formule. La première prédication de l'Evangile aux païens est racontée deux fois d'abord dans un récit abondant et riche en merveilleux (*10, 1-11, 18*) puis dans une notice aussi brève que sobre (*11, 20*). Ce n'est pas tout : dans cette première partie on peut relever diverses incohérences sur lesquelles nous reviendrons, comme

par exemple celles qui sont relatives à la communauté des biens.

L'histoire de l'Eglise de Jérusalem, à laquelle avaient été consacrés les quatre premiers chapitres, paraît se poursuivre au *chapitre 6* par le récit de l'institution du diaconat et l'histoire d'Etienne. En réalité il y a un changement très marqué : ce n'est plus de l'Eglise de Jérusalem en général qu'il est question mais d'une partie seulement de cette Eglise, d'un groupe dont d'ailleurs l'origine n'a pas été racontée et dont le caractère n'est pas exposé. Cette histoire est poursuivie jusqu'à *8,3*. L'auteur rattache alors à l'histoire d'Etienne, par une transition confuse et mal venue, la mention d'une persécution générale qui, par la dispersion des fidèles qu'elle détermine, devient la cause de l'évangélisation en dehors de Jérusalem et de la Judée. Ainsi est racontée l'activité de Philippe, notamment en Samarie (*8,4-40*). Nous sommes ensuite brusquement transportés en arrière, il est de nouveau question des persécutions dont il avait été fait mention et ceci introduit l'histoire de la conversion de Saul (*9,1-30*). Ici, une fois de plus, le fil du récit est brisé ; il n'est plus question ni de Saul, ni de la mission, ni des Hellénistes mais, après une transition sur la paix rétablie, le narrateur introduit une série de récits sur Pierre qui apparaît maintenant comme un

missionnaire itinérant alors que jusque là il avait été présenté comme résidant — on aurait envie de dire comme siégeant à Jérusalem (*9,32-11,18*).

Après les récits relatifs à Pierre, nouveau saut en arrière, non seulement jusqu'à la situation supposée par *8,4* mais jusqu'à la phrase par laquelle avait été introduit en *8,1* le récit de la mission de Philippe en Samarie. Par là est amenée une mention très sobre de la mission en Phénicie, à Chypre et à Antioche et une notice sur l'Eglise d'Antioche où se rencontrent et collaborent Paul et Barnabas (*11,19-26*). Ainsi est naturellement introduite une notice sur une visite faite à Antioche par Agabus venu de Jérusalem, visite qui détermine l'envoi dans cette ville de Barnabas et de Saul, porteurs d'un présent de l'Eglise destiné à parer à une famine imminente. Entre cette notice et la mention du retour des délégués à Antioche (*11,27-30* et *12,25*) est insérée une relation de la persécution qu'Hérode Agrippa dirige contre l'Eglise de Jérusalem (*12,1-24*). Une fois de plus le récit revient donc à Jérusalem, sans toutefois qu'il y ait une relation apparente ou qu'on puisse en supposer une entre ce morceau et ceux qui avaient été consacrés précédemment à l'Eglise de Jérusalem.

Après cette sorte de digression le récit relatif à Antioche se poursuit par une note sur les pro-

phètes et les didascales (*13,1-3*) note qui, dans la forme, ne peut être considérée comme la suite directe de ce qui avait été dit jusque là de cette Eglise et qui introduit le récit du premier voyage missionnaire de Paul, lequel commence et se termine à Antioche (*13,4-14,28*). Une discussion soulevée à Antioche par des gens venus de Jérusalem va, une fois de plus, nous ramener dans la ville sainte pour le récit de la conférence où sera débattue la question des obligations rituelles (*15, 1-35*).

On voit par la sommaire analyse qui précède qu'il n'y a pas, dans la première partie des Actes, un récit homogène, écrit d'un seul jet et provenant d'une source unique, mais qu'au contraire nous sommes en présence d'un récit formé par la combinaison de traditions diverses que le rédacteur a tant bien que mal fondues ensemble, mais dans des conditions qui permettent de penser qu'il ne disposait ni d'un fil conducteur ni d'un cadre qui lui permît d'agencer d'une manière quelque peu organique ces différents éléments de son récit. Il faut observer que, dans cette première partie du livre tout au moins, l'allure du récit est si coupée qu'il est impossible, en éliminant certains morceaux, de retrouver une narration présentant un caractère d'unité organique. L'hypothèse de surcharges qu'aurait subies le récit primitif ne rend

donc pas mieux compte du caractère de la narration que l'hypothèse de la combinaison plus ou moins heureuse de traditions diverses.

La seconde partie du récit (à partir de *15,36*) a, il est vrai, plus d'unité que la première ; on n'y trouve plus, du moins si l'on envisage les choses d'ensemble, de ces brusques sauts de la narration, de ces ruptures imprévues du fil du récit qui sont l'un des traits dominants de la première moitié du livre. Toute cette seconde partie se présente à nous sous la forme d'un récit des missions de Paul et cela lui donne un caractère de réelle unité. Il y a toutefois diverses observations qui s'imposent et qui diminuent, dans une certaine mesure, la portée de cette constatation. D'abord la seconde partie n'est que partiellement la suite de la première ; si elle continue d'une manière très satisfaisante le récit de l'activité de Paul, elle ne contient rien qui puisse être considéré comme la suite des récits relatifs à l'Eglise de Jérusalem ; il ne sera plus question de cette Eglise qu'incidemment et comme en fonction de Paul. Il n'y a pas non plus de continuation à ce qui avait été dit soit de Pierre soit de Philippe. En second lieu le développement même de cette seconde partie ne se présente pas d'une manière organique puisque le récit commencé comme récit des missions de Paul devient à la fin un récit du procès c'est-

à-dire prend une allure biographique et cela sans aboutir à une conclusion satisfaisante puisque le récit est interrompu avant que le sort de l'apôtre ait été décidé et sans que rien permette de prévoir avec quelque certitude dans quel sens il sera réglé. Enfin — nous nous bornons à indiquer ce point — l'analyse détaillée de la narration montrera que dans cette seconde partie l'auteur ne procède pas non plus d'une manière organique mais que son récit contient des traces manifestes de composition; il est surchargé, mutilé, souvent incohérent et présentant des lacunes graves sur des points cependant importants pour la marche des événements[1].

1. Quelques auteurs (C. H. Turner, art. *Chronology of the New Testament, Dict. of the Bible*, I, p. 421 ; Moffatt, *Introd.*, p. 284 s., C. J. Cadoux, *The chronological divisions of Acts*, *The journal of theol. Stud.*, XIX [1917-1918], p. 333-341 : B. W. Bacon, *The chronological scheme of Acts*, *Harv. th. Rev.*, 1921, p. 137-166) ont cru pouvoir reconnaître dans les Actes un plan précis qui correspondrait à des divisions chronologiques (Bacon, p. ex., distingue six périodes de 5 ans de 29 à 59) cette théorie nous paraît se heurter à deux objections décisives. La première, de fond, est que le développement du récit des Actes n'est nullement rectiligne. La seconde, de forme, est qu'un auteur qui entendrait diviser son récit en périodes de temps égales aurait donné des indications chronologiques plus précises que celles fournies par l'auteur des Actes.

II. — Le prologue

L'idée générale du caractère et de la structure du livre des Actes qui se dégage des observations suggérées par l'examen du plan et de l'organisation du récit doit être complétée par l'étude du prologue du livre.

Ce prologue (*1, 1-3*) est d'une forme au moins singulière, il ne contient pas, à côté de l'indication du contenu du livre précédent, le programme du récit qui va suivre c'est-à-dire ce qui, étant données les habitudes littéraires du temps, devait obligatoirement se trouver dans un prologue. Formellement cette anomalie se traduit par l'absence d'un δέ répondant au μέν initial [1]. On ne peut résoudre cette difficulté en disant, avec Wendt (p. 62), que toute la suite du récit répond au début du prologue, ou, avec Harnack [2], que c'est le *v. 8* du premier chapitre. Ce que la struc-

1. Ce fait a été déjà reconnu par Sorof (*Die Entstehung der Apostelgeschichte*, Berlin, 1890, p. 51 s.) et par Gerke (*Der δεύτερος λόγος des Lukas und die Apostelgeschichte, Hermes* 1894, p. 389 s.). Il a été surtout étudié par Norden (p. 312 s.) Voir aussi Loisy, p. 94, et déjà *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1913, p. 358.

2. Harnack, *Ist die Rede des Paulus in Athen ein ursprünglicher Bestandteil der Apostelgeschichte* ? Leipzig, 1913 (*T. U.* XXXIX, 1) p. 3 s.

ture normale d'un prologue réclame c'est que le contenu du récit soit annoncé, ce n'est pas qu'il soit possible de le reconnaître en lisant le livre tout entier.

Le début du livre des Actes présente une seconde difficulté. Le prologue indique que le récit a été conduit dans le premier livre jusqu'à l'ascension. Or le même fait est, à nouveau, raconté au début des Actes, dans un morceau qui est relié au prologue par une phrase lourde et maladroite, et qui, en outre, contredit le récit du troisième évangile au moins sur un point important. Tandis que l'évangile place l'ascension le jour même de la résurrection, ou, au plus tard, le lendemain matin, les Actes l'en séparent par un intervalle de quarante jours [1].

Entre les divers faits constatés à propos du début des Actes il paraît évident qu'il y a une relation organique et directe. Un interpolateur a dû mutiler le prologue et en faire disparaître le second membre de phrase qui, marquant le point

1. La difficulté n'existerait pas si on adoptait pour *Luc*, *24*, *51*, la leçon de ℵ* D. Aug. af it. *exc. c q r f.* sy^{s}. διέστη ἀπ' αὐτῶν sans l'addition de καὶ ἀνεφέρετο εἰς τὸν οὐρανόν. Cette leçon est celle qu'adoptent Tischendorf, Westcott et Hort, Bernhard Weiss, et vers laquelle penche von Soden. Il est visible que c'est une correction harmonistique. Cf. Græfe, *Der Schluss des Lukasevangeliums und der Anfang der Apostelgeschichte. Eine textkritische Studie*, *St. u. Kr.*, 1888, p. 522 s.

où devait commencer le récit, excluait manifestement la narration de l'ascension qu'il voulait introduire dans son œuvre. Il aura ensuite, tant bien que mal, relié le récit ajouté à la partie conservée du prologue et la suture se remarque encore dans la phrase embarrassée du *verset 2* [1]. Nous croyons qu'il convient de s'en tenir à la constatation de cette mutilation du prologue par l'intervention d'un rédacteur postérieur sans tenter, comme l'ont fait Norden (p. 315 s.) et, d'une manière moins précise, Loisy (p. 94), d'en donner une restitution.

III. — Les morceaux a la première personne

Certains morceaux, relativement peu étendus, de la seconde partie des Actes sont rédigés à la première personne sans que l'emploi de cette

1. Nous ne saurions admettre l'hypothèse de Wendt (p. 62) d'après qui Luc aurait disposé, au moment de la rédaction des Actes, de traditions qu'il aurait ignorées lors de la composition de l'évangile. Cette hypothèse est hors d'état d'expliquer l'anomalie de la structure du prologue. La même objection peut être faite à l'explication de Ruegg (*Die Lukasschriften und der Raumzwang des antiken Buchwesens, St. u. Kr.*, 1896, p. 94 s.), et de quelques autres qui pensent que Luc a dû abréger dans l'évangile le récit de l'ascension parce qu'il n'avait plus la place de le donner au complet. Cette explication méconnaît le fait que, si bref que soit le récit de l'évangile, il est nettement différent de celui des Actes.

première personne soit introduit par aucune transition ou explication. Ces fragments émanent manifestement d'un compagnon de route de l'apôtre Paul. On ne peut même pas envisager l'hypothèse [1] d'après laquelle le moi serait fictif et résulterait d'un artifice littéraire destiné à inspirer confiance au lecteur en lui suggérant l'idée que le récit émane d'un témoin oculaire. Si une telle fraude avait été dans les intentions de l'auteur, il aurait certainement fait de la première personne un emploi beaucoup plus large et surtout il ne se serait pas fait faute d'indiquer clairement quelle personnalité autorisée couvrait, d'après lui, ce « nous ». On s'est efforcé, mais sans succès, de suppléer au silence du rédacteur en cherchant parmi les collaborateurs de Paul nommés dans le livre des Actes celui qui pourrait être l'auteur des passages en nous. Timothée [2] à qui on a pensé doit être écarté parce qu'il fait partie du groupe qui a attendu Paul à Troas alors que l'auteur en nous est parti de Corinthe en même temps que Paul (*20*, *4* ; WENDT, p. 17). On a proposé Silas [3],

1. Hypothèse adoptée, par exemple, par SCHRADER, BRUNO BAUER, HAVET, cités par HOLTZMANN, *Einl.*, p. 394.

2. SCHLEIERMACHER, *Einl. i. d. N. T.*, p. 354 (et antérieurement d'après ULRICH, *St. u. Kr.*, 1837, p. 369 s.). Hypothèse reprise plus tard par BEYSCHLAG, *St. u. Kr.*, 1864, p. 215.

3. SCHWANBECK, *Ueber die Quellen der Schriften des Lukas*, I, p. 168 s., 265, 309; VAN VLOTEN, *Z. f. wiss. Th.*, 1867, p. 223 s.; 1871, p. 431 s.

Tite [1] et Epaphrodite [2], mais la première personne fait défaut pour de larges périodes pendant lesquelles Silas était auprès de Paul. Quant à Tite et à Epaphrodite ils ne sont même pas nommés dans le livre des Actes en sorte qu'en ce qui les concerne, l'attribution est purement conjecturale.

Dans ces conditions l'attribution traditionnelle à Luc reste la plus naturelle ainsi que l'ont estimé des hommes comme Harnack, Norden et Loisy. Jamais en effet on n'aurait pensé à Luc si une tradition n'avait suggéré son nom. Comme rien dans le troisième évangile non plus que dans les Actes n'était de nature à donner l'idée de l'attribution à Luc et que, d'autre part, il paraît bien invraisemblable que les deux livres à Théophile aient été à l'origine une œuvre anonyme, il y a tout lieu de penser que l'attribution des passages en nous à Luc remonte, en dernière analyse, à l'origine même du livre (Loisy, p. 12).

Les passages en nous comprennent les morceaux suivants [3] :

1. Horst, *Essai sur les sources de la seconde partie des Actes*, Strasbourg, 1849, p. 17-21 ; Krenkel, *Paulus der Apostel der Heiden*, Leipzig, 1869, p. 214 s. ; Oscar Holtzmann, *Der Wirbericht der Apostelgeschichte*, *Z. f. wiss. Th.*, 1889, p. 408 s.

2. James A. Blaisdell, *The authorship of the We-sections of the books of Acts*, *Harv. theol. Rev.*, 1920, p. 136 s.

3. Nous n'y comptons pas le passage *11, 27-28*. cf. p. 86 s.

1° *16, 10-17 :* depuis Troas (après le songe de Paul) jusqu'à Philippes (après le début du récit de la guérison d'une esclave possédée).

2° *20, 5-15 ; 21, 1-18 :* le récit de voyage depuis Corinthe jusqu'à Jérusalem [1].

3° *27, 1-28, 16 :* Le récit de la navigation depuis Césarée jusqu'à Rome.

Ces passages sont beaucoup trop fragmentaires pour avoir jamais pu constituer, à eux seuls, un document quelconque, journal, récit de voyage ou récit. On ne reconnaît de trace de suture ni là où ils commencent ni là où ils cessent. Au contraire, il y a des relations organiques étroites entre eux et les contextes où ils sont insérés.

Dans *16, 10*, la première personne apparaît à propos des efforts de Paul et de ses compagnons pour passer en Macédoine où ils ont compris par un rêve de Paul que Dieu les appelle à prêcher l'Evangile. Il est bien évident que rêve et pas-

1. Dans un passage de ce morceau il y aurait même une première personne du singulier d'après le texte de la catène arménienne de *20, 13*. « Moi Luc et ceux qui étaient avec moi » texte tenu pour primitif par Preuschen (p. vi). Si l'on acceptait cette leçon elle fournirait une éclatante confirmation de l'attribution des passages en nous à Luc. Toutefois on ne peut s'empêcher de penser que la base de cette restitution est bien étroite et l'on aurait tant de peine à comprendre l'altération du texte grec sous toutes les formes qui nous sont connues qu'il est plus naturel de voir une correction dans le texte de la catène arménienne.

sage en Macédoine ne peuvent être séparés l'un de l'autre et attribués à des sources différentes. Ce n'est pas tout : le récit du rêve est étroitement lié aux allées et venues de Paul après la traversée de la Galatie. Il se relie donc directement à la trame générale de cette partie du récit de l'activité de Paul (Norden, p. 314, n. 2). La disparition de la première personne avant la fin du récit de l'activité de Paul à Philippes brise aussi une relation organique. On ne peut admettre que le récit en nous se soit brusquement arrêté avant la guérison de la servante possédée, ou au milieu de cet épisode si la première personne qu'on rencontre à son début n'a pas une origine rédactionnelle [1]. Si le rédacteur des Actes n'a pas introduit ici une première personne qui ne se trouvait pas dans sa source, il faut admettre que le document qui contenait les passages en nous en avait d'autres à la troisième personne. C'est à cette seconde hypothèse que nous nous rallierons ; la première nous paraît en effet inadmissible, car si le rédacteur avait créé ici une première personne fictive, il n'aurait pas manqué d'agir de même dans d'autres passages encore. La guérison de la servante faisait partie de la source à la première personne et avec elle très certainement ce qui est

1. Voir p. 262 s.

la conséquence logique de l'épisode à savoir l'emprisonnement de Paul et les poursuites dirigées contre lui ainsi que son départ de Philippes [1]. Ainsi le document dont les parties à la première personne ne sont qu'un élément devait être beaucoup plus étendu qu'il ne le paraît au premier abord.

Le second fragment appelle des observations du même ordre. Le récit de voyage ne peut avoir été donné comme il l'est dans *20, 5-15* puis dans *21, 1-18* (les deux fragments se relient assez bien l'un à l'autre) sans que le programme du voyage ait été indiqué comme il l'est dans *19, 21-22* et sans que l'itinéraire, pour le moins singulier, qui est adopté pour aller de Corinthe en Syrie ait été expliqué, comme c'est le cas dans *20, 3*. Donc, ici encore, le morceau à la première personne se relie organiquement à des morceaux à la troisième personne qui le précèdent. Quant à la fin de ce fragment, est-il vraisemblable que le récit se soit arrêté au moment dramatique de la rencontre entre Paul et les chrétiens de Jérusalem, sans avoir rien dit de cette rencontre et de ce qui en est résulté?

Enfin, peut-on penser qu'un narrateur ait pu

1. Ce qui ne prouve pas, bien entendu, que la source ait contenu ces récits tels que nous les lisons actuellement. Voir p. 262 s.

raconter le voyage de Paul de Césarée à Rome sans avoir dit d'abord dans quelles conditions ce voyage est entrepris ? Peut-on supposer qu'il ait arrêté son récit en laissant ignorer ce qu'il était advenu de Paul ?

Les passages en nous faisaient donc originairement partie d'un document plus étendu, document qu'il y a lieu de se représenter comme une histoire de l'apôtre Paul et de ses missions. Ce devait être l'œuvre d'un homme qui, ayant à certains moments accompagné Paul, avait été le témoin d'une partie des événements qu'il racontait et qui, pour le reste, les rapportait d'après des témoignages qu'il avait été à même de recueillir.

L'association, sans explication, de la première et de la troisième personnes, anormale au premier abord, se rencontre — c'est le grand mérite de Norden (p. 313 s.) de l'avoir montré — assez fréquemment dans une série d'œuvres qui, par leur caractère littéraire, se rapprochent en quelque mesure des Actes.

Déja Jülicher, (*Einl.*, p. 406) avait signalé que l'inadvertance d'un auteur laissant subsister dans son œuvre une première personne trouvée dans une source utilisée par lui ne serait pas plus extraordinaire que la négligence d'un homme qui, racontant des faits auxquels il aurait, en partie, assisté, négligerait de dire pourquoi, en certains

endroits, il se servirait de la première personne. L'hypothèse d'un récit — non pas notre livre actuel mais une de ses sources — composé en partie à la première personne n'est donc pas à priori absurde. Elle l'est encore moins maintenant que Norden a établi que le mélange de la première et de la troisième personnes est courant dans des récits de magistrats, de chefs d'armées, de gouverneurs de provinces, de voyageurs qui, rendant compte d'évènements ou d'expéditions accomplies sous leur autorité, emploient la première ou la troisième personne suivant qu'ils ont été ou non présents aux faits qu'ils relatent. Il cite (p. 318 s.) des lettres de Cicéron à Atticus (*V. 20*) et à Caton (*ad Fam.*, XV, 4) relatives à son expédition de 51 en Cilicie dont on peut admettre qu'elles doivent sensiblement reproduire la physionomie de son rapport officiel au Sénat. Dans ces lettres Cicéron emploie tantôt la première personne du singulier ou du pluriel, tantôt la troisième. Au même type de document se rattache la relation du roi Ptolémée III Evergète sur la campagne de 247/246 contre la Syrie où se trouvent également combinés un récit de témoin et une relation à la troisième personne [1]. On peut aussi citer Arrien qui, en 130/131,

1. Mahaffy, *Flinders Petrie Papyri*, XLV. cf. CXLIV (Norden, p. 320 s.).

accomplit un voyage d'inspection sur les côtes de Cappadoce et adressa à ce sujet à l'empereur Hadrien un rapport en latin, rapport qui fut ensuite utilisé par lui pour la rédaction d'un σύγγραμμα grec. Le voyage qu'il avait lui-même accompli était raconté à la première personne. Il était complété par des récits à la troisième personne (Norden, p. 323). Si les exemples de ce type littéraire sont relativement rares c'est que les écrits appartenant au genre des ὑπομνήματα ne se sont, en général, pas conservés mais ont disparu après avoir été utilisés dans des œuvres historiques plus générales où la première personne a été effacée en raison de cette poursuite de l'objectivité qui a été une des règles de l'historiographie antique et dont Thucydide, Xénophon et César fournissent des exemples si caractéristiques (Norden, p. 316 s).

Il y a d'ailleurs, dans un monde plus proche encore de celui auquel a appartenu Luc, des exemples de combinaisons de la première et de la troisième personnes qu'il a sans doute connus et dont il n'est pas invraisemblable qu'il se soit plus ou moins directement inspiré. Tels sont les livres d'Esdras et de Néhémie où un chroniqueur a utilisé les mémoires de ces deux hommes en y ajoutant des éléments d'autres provenances, ou encore le livre de Tobit. Enfin, bien qu'il s'agisse d'une œuvre qui n'est pas antérieure aux Actes, Norden

cite encore comme particulièrement important le cas de la vie d'Apollonius de Tyane par Philostrate dans laquelle la vie de ce thaumaturge et propagateur de religion paraît avoir été racontée à l'aide des mémoires personnels de son disciple Damis [1].

Ainsi l'analyse des textes, aussi bien que la comparaison avec des œuvres littéraires analogues, montre que les passages à la première personne ne doivent pas être considérés comme des fragments isolés insérés par quelque hasard ou quelque négligence dans une œuvre d'un caractère littéraire différent. Dès leur origine, ils ont dû appartenir à un récit où ils étaient juxtaposés à des morceaux à la troisième personne et ce récit avait pour caractéristique essentielle d'émaner d'un auteur qui racontait certains faits auxquels il avait assisté en complétant la relation qu'il en donnait à l'aide de renseignements objectifs.

1. Norden, p. 36 : cf. Reitzenstein, *Hellenistische Wundererzählungen*, Leipzig, 1906, p. 54. On peut, à titre de curiosité, signaler que Schwanbeck (*Ueber die Quellen der Apostelgeschichte*, Darmstadt, 1847, p. 189 s.) a cité, d'après Stentzel, (*Geschichte Deutschland's unter den fränkischen Kaisern*, II, p. 10 s.) des exemples de combinaisons de la première et de la troisième personnes dans des annales du Moyen-Age.

IV. — Le problème de la composition

Renan a écrit que le livre des Actes était composé avec beaucoup d'art[1]. C'est là, comme l'a fait remarquer Loisy (p. 122), un jugement fort indulgent et qui appelle toutes sortes de réserves car il ne tient aucun compte des incohérences, des doublets, des contradictions du récit des Actes, de son manque de plan et de proportions, des lacunes qu'il présente et dont la moindre n'est pas l'absence d'une conclusion.

Comment expliquer le caractère sous lequel se présente le récit des Actes ? Dans une très large mesure, sans doute, par l'intention qu'avait son auteur. Il n'a pas pris la plume pour écrire une relation historique destinée seulement à instruire ses lecteurs ou à satisfaire quelque banale curiosité. Il n'est pas vrai qu'il poursuive un but théologique précis et qu'il entende le servir par une déformation systématique et tendancieuse de la réalité comme l'a pensé autrefois l'école de Tubingue ; la projection qu'il fait dans le passé de la situation théologique et ecclésiastique qui existait de son temps n'est aucunement consciente et voulue, elle est toute naïve et spontanée ; il n'en reste

1. *Les Evangiles*, Paris, 1877, p. 436, n. 2.

pas moins que l'intention avouée de l'auteur telle qu'elle apparaît dans le prologue du troisième évangile (*1*, *4*), est de servir les intérêts de la foi, ceci étant entendu dans un sens très général. Le livre des Actes est, dans une certaine mesure, comme l'a soutenu Loisy [1], un plaidoyer destiné à établir que le christianisme a droit à la protection légale qui était accordée dans l'empire romain au judaïsme et que seule la jalousie et les intrigues des Juifs ont réussi à mettre les autorités romaines en mouvement contre les prédicateurs de l'Évangile. Cependant cette préoccupation n'épuise pas toutes les intentions du rédacteur. Il entend aussi montrer la puissance et la vérité de l'Évangile auquel les lecteurs ont cru en racontant les victoires qu'il a remportées dans le monde et sa marche triomphale depuis Jérusalem jusqu'à Rome. En même temps il veut raconter comment, sous l'impulsion de la puissance d'en haut, l'Évangile a été porté dans le monde romain, enfin il a certainement l'intention de prouver aussi que le christianisme est l'héritier véritable des prophètes d'Israël et comme l'épanouissement du

1. Dans le même ordre d'idées Aberle (*Ueber den Zweck der Apostelgeschichte*, *Th. Quartschr.*, 1855), dont la thèse a été reprise par Schaefer (*Th. Qu.*, 1877, p. 280 s., 379 s.) a soutenu que les Actes étaient un plaidoyer composé par Luc en vue du procès romain de Paul.

judaïsme. Mais pas plus l'ensemble de ces intentions de l'auteur que l'une ou l'autre d'entre elles prise isolément n'est en état d'expliquer complètement le caractère du livre des Actes. Si par elles on peut comprendre ce qu'il y a d'incomplet et d'insuffisant dans le récit au point de vue de l'histoire, on ne peut expliquer de même ses doublets, ses incohérences, ses lacunes. Il faut certainement faire intervenir ici une autre considération qui doit être tirée des conditions dans lesquelles l'auteur a rédigé son œuvre et des documents dont il a disposé pour le faire.

Les faits que nous avons relevés jusqu'ici sur le caractère, la marche et la nature du récit des Actes permettent d'envisager trois hypothèses :

1° Le livre des Actes, tel que nous l'avons, serait l'œuvre de Luc qui l'aurait écrit d'un seul jet en utilisant cependant, en certaines parties, diverses sources ou divers cycles de traditions [1].

2° Luc serait l'auteur du récit des Actes c'est-

1. C'est l'opinion très nettement affirmée par Sabatier : « Comme on a prouvé, jusqu'à l'évidence, par la simple comparaison du style, l'identité d'auteur de l'évangile et des Actes, on peut prouver, avec la même force, l'identité personnelle du témoin qui dit nous et de l'auteur du livre tout entier » art. *Actes* dans l'*Encycl.* de Lichtenberger, I, p. 68. Harnack n'est pas moins formel : « *Das Urteil ist, m. E., unumstösslich : Die Wirstücke und die Apostelgeschichte haben einen und denselben Verfasser* » (I, p. 56).

à-dire d'une narration qui conduisait l'histoire du christianisme depuis la mort de Jésus, au moins jusqu'à l'arrivée de Paul à Rome, mais son œuvre ne nous serait parvenue que gravement altérée, modifiée, surchargée, en un mot adaptée à un but qui n'était pas celui de l'auteur primitif. Cette mutilation et cette déformation sont l'œuvre du rédacteur qui a fait disparaître le second membre de phrase du prologue [1].

3° Enfin on pourrait ne pas considérer comme établie l'identification, que font aussi bien Harnack que Loisy, de Luc avec l'auteur à Théophile et l'on pourrait concevoir que celui-ci a utilisé l'œuvre de Luc en l'abrégeant et en la combinant plus ou moins heureusement avec des traditions diverses tant orales qu'écrites. En outre l'œuvre de l'auteur à Théophile aurait subi, sur un point en tout cas, mais peut-être en d'autres endroits aussi, des altérations dues à un interpolateur postérieur [2].

1. C'est Gerke (*Der δεύτερος λόγος des Lukas und die Apostelgeschichte*, *Hermes*, t. XXIX, 1894, p. 374) qui a eu le premier le mérite d'appeler nettement l'attention sur le problème des rapports entre Luc et l'auteur à Théophile. Il a été suivi en partie par von Willamowitz-Moellendorf (*Griechische und lateinische Litteratur und Sprache*, dans *Die Kultur der Gegenwart*, *I*, *VIII*, Leipzig, 1905, p. 188 s.) puis par Norden. La même thèse a été développée d'une manière systématique par Loisy.

2. On trouvera une liste des partisans de cette manière de

Les considérations générales que l'on pourrait faire valoir soit pour, soit contre chacune de ces trois hypothèses ne suffisent pas pour qu'on puisse se prononcer entre elles. C'est l'examen de la nature et du caractère des traditions ou des sources utilisées et de la manière dont elles sont employées qui peut seule permettre de résoudre le problème. Ce n'est donc qu'après l'analyse critique des récits qu'il sera possible de l'examiner utilement.

voir dans Holtzmann, *Einl.*, p. 394. Nommons seulement ici Baur, Zeller, Overbeck, Hilgenfeld, Schürer, Pfleiderer, Holtzmann, Spitta, Weizsæcker, Wendt, etc. Le premier auteur qui ait distingué l'auteur de la source en nous de l'auteur des Actes paraît avoir été Kœnigsmann, dans sa *Prolusio de fontibus commentariorum sacrorum qui Lucae nomen praeferunt*, 1798 (Pott' s *Sylloge comment. theol.*, Vol. III).

CHAPITRE VII

ANALYSE CRITIQUE DU RECIT

(*Première partie*)

I. — L'Eglise de Jérusalem jusqu'a l'institution du diaconat (*1,3-5,42*)

Le récit de l'ascension (*1,4-12*) manque d'unité : il commence au cours d'un repas [1] pendant lequel Jésus recommande à ses disciples de ne pas quitter Jérusalem avant d'avoir reçu l'effusion de l'Esprit. L'intérêt est concentré sur l'entretien de Jésus avec ses disciples puis, sans que cela soit d'ailleurs nettement indiqué, le lieu de la scène change. A partir du *verset 6* on est en plein air, sur la Montagne des Oliviers (*cf. 1,12*) [2]. La dua-

1. Tel est en effet le sens qu'il faut donner au mot συναλιζόμενος. Voir C.-R Bowen, *The meaning of* συναλιζόμενος *in Act. 1,4*, *Z. N. T. W.*, 1912, p. 247-259 ; Wellhausen, *Krit. Anal*, p. 2 ; Torrey, *The composition and date of Acts*, p. 23.

2. Wellhausen (*Krit. Anal.*, p. 2) note le changement de lieu mais sans en tirer de conclusion expresse.

lité de tradition indiquée par ce changement de lieu est confirmée par l'allure du *verset 6* qui paraît le commencement d'un récit [1]. Le rédacteur a donc, dans l'épisode de l'ascension, combiné ou trouvé déjà combinées deux traditions qui plaçaient le dernier entretien de Jésus avec ses disciples, la première au cours d'un repas, la seconde en plein air [2].

Wellhausen (*Krit. An.*, p. 2) et Loisy (p. 152 s.) observent que l'attente de l'effusion de l'Esprit n'est qu'une transformation et une transposition de l'attente de la parousie. Ce que les apôtres ont attendu à Jérusalem, au lendemain de la passion, ce n'est pas l'effusion de l'Esprit, c'est le retour du Christ. Il n'est cependant pas légitime de conclure que le processus littéraire ait nécessairement correspondu à ce développement et que le récit de la promesse de l'Esprit ait été substitué, comme le pense Loisy, à un récit dans lequel Jésus recommandait à ses disciples de ne pas quitter Jérusalem mais d'y attendre son retour.

Les *versets 13-14* donnent la liste des apôtres et indiquent qu'ils vaquent à la prière, en com-

1. Torrey (*The composition and date of the Acts*, p. 24) voit dans les mots οἱ συνελθόντες une traduction maladroite d'un terme araméen qui signifierait « ceux qui étaient là ».

2. Schwartz, *Zur Chronologie*, p. 277 s.; Preuschen, p. 6. Loisy (p. 146) ne voit ici qu'une négligence de rédaction.

pagnie des femmes, de Marie et des frères de Jésus. L'évaluation numérique de ce premier noyau de chrétiens est très modérée et contredit notamment celle qui sera fournie au *verset 15*. Ce fait est favorable à l'historicité de cette note qui pourrait provenir de ce qui constituait le début du livre avant l'introduction du récit de l'ascension[1].

La notice sur l'élection du remplaçant de Judas (*1, 15-26*) n'est pas parfaitement homogène. L'indication relative au nombre des fidèles (*15 b*) occupe une place si anormale qu'on doit la tenir pour interpolée. La prophétie sur la fin de Judas (*20*) est séparée de la formule qui l'introduit (*16*)[2] par un récit de la mort du traître qui ne peut avoir originairement occupé cette place. Débarrassé de ces additions ce morceau ne peut appartenir à la même tradition que l'histoire de l'ascension ; il suppose en effet, que l'enlèvement de Jésus au ciel a eu d'autres témoins que les Onze ; par contre il donne comme condition de l'apostolat (*22*)

1. Contrairement à l'opinion de Wellhausen (*Krit. Anal.*, p. 2) et de Loisy (p. 164). Ce dernier voit ici « une pièce de remplissage et de suture entre le récit de l'ascension et le choix du douzième apôtre ». L'argument que Loisy tire de l'imprécision de la notice relative à la « chambre haute » ne nous paraît pas décisif car cette imprécision n'existerait peut-être pas si nous lisions la notice dans son contexte primitif.

2. Ceci est plus frappant encore si au *v. 16* on admet avec Blass la leçon τὴν γραφὴν ταύτην qui est donnée par C [3] D E Z 1,33. Irénée, Syr.

d'avoir accompagné Jésus depuis le baptême de Jean jusqu'à l'ascension ce qui, quant au second terme tout au moins, correspond exactement à l'indication de *1,2*. Le récit de la Pentecôte où Pierre se présente avec les Onze (*2,14*) suppose la reconstitution du cercle apostolique [1]. On peut ajouter que l'idée de ce cercle ne joue pas dans les Actes un rôle considérable et que Mathias n'y paraît plus. On ne voit donc pas ce qui pourrait avoir déterminé l'addition de ce morceau. C'est une solide raison de l'attribuer à une couche rédactionnelle plus ancienne que l'histoire de l'ascension, peut-être même au fond premier des Actes.

Le récit de la Pentecôte (*2,1-41*) est dans le livre actuel des Actes une pièce maîtresse. Il se divise en trois parties : description du phénomène (*1-13*), discours de Pierre qui l'explique (*14-37*) et tableau de l'effet produit par ce discours (*38-41*). Dans le premier de ces éléments qui en est en même temps le plus important on a cru trouver juxtaposées deux sources, ou tout au moins deux conceptions dont l'une pourrait venir d'une bonne tradition tandis que l'autre représenterait l'apport du rédacteur. On a aussi remarqué que

1. Contrairement à l'opinion de Preuschen (p. 13), qui pense que « Pierre et les Onze » équivaudrait à « Pierre parlant au nom des Onze ».

l'épisode commence à l'intérieur d'une maison et se termine en plein air, sans doute dans le parvis du Temple, sans qu'aucun changement de lieu ne soit indiqué. Tantôt le narrateur semble décrire une manifestation de glossolalie, tantôt il paraît raconter un miracle qui aurait consisté en ce que les apôtres auraient été subitement mis en état de prêcher l'Evangile dans des langues qu'ils n'avaient jamais apprises, conception qui n'est pas seulement difficile à saisir mais qui, de plus, est en contradiction avec la nécessité où se trouve ensuite Pierre d'expliquer aux assistants ce qu'ils auraient cependant dû comprendre puisque cela leur avait été exposé en leur propre langue [1]. Ces indices sont évidemment favorables à l'hypothèse de la combinaison de deux sources, mois cette solution soulève cependant quelques très graves difficultés. D'abord les éléments répondant à la tradition glossolalique se réduisent à fort peu de chose et sont assez dispersés dans tout le récit et au début du discours de Pierre. Il est difficile, dans ces conditions, de se représenter un rédacteur disposant d'une tradition relatant un fait de glossolalie, ne comprenant pas que c'est elle qui présente le miracle des langues sous son vrai jour et

1. Voir notamment Spitta (p. 22 s.) et de Faye (*Etude sur les origines des Eglises de l'âge apostolique*, p. 28 s.).

cependant en retenant quelques traits isolés [1]. Cette conclusion nous dispense d'étudier de près le discours de Pierre et le récit de la conversion de 3.000 personnes. Ce sont évidemment là des développements rédactionnels, ce qui n'exclut pourtant pas que, pour la composition du discours, l'auteur ait pu utiliser des traditions sur l'enseignement sinon de Pierre du moins de l'Eglise primitive, car la christologie exposée dans le discours de Pierre est assez rudimentaire et l'on n'y rencontre aucune trace des idées pauliniennes ou deutéropauliniennes qui devaient avoir cours dans le milieu où vivait l'auteur.

Si le récit de la Pentecôte suppose celui de l'élection de Mathias à la place de Judas, il n'en constitue pas la suite. Les deux morceaux en effet ne

1. On ne peut retenir des interprétations comme celles de WENDT (p. 86) ou de KOCH (*Abfassungszeit des lukanischen Geschichtswerks*, p. 47) et d'autres qui ne voient dans l'épisode de la Pentecôte qu'un fait de glossolalie. On ne peut s'arrêter non plus à l'explication proposée autrefois par CH.-H. WEISSE (*Die evangelische Geschichte kritisch und philosophisch beleuchtet*, Leipzig, 1838, II, p. 417) et reprise par VON DOBSCHÜTZ (*Ostern und Pfingsten*, Leipzig, 1903) d'après laquelle le fait rapporté dans *Actes*, 2 ne serait pas autre chose que l'apparition à plus de 500 frères mentionnée dans *I Cor.*, *15*, *6*. L'effusion de l'Esprit aurait été, à l'origine, créatrice de foi à la résurrection et apparentée aux christophanies. Pâques et la Pentecôte n'auraient été que tardivement séparées. Il n'y a, en effet, dans le récit des Actes rien qui représente une intervention du Seigneur ou qui réponde au nombre 500.

conçoivent pas l'apostolat de la même manière. D'après *1, 21-22* l'efficacité de l'action des apôtres tient à ce qu'ils ont été les témoins de l'activité de Jésus, d'après le récit de la Pentecôte à ce qu'ils ont reçu l'effusion de l'Esprit.

Presque tous les éléments qui se trouvent dans la notice sur la vie des premiers chrétiens dans *2, 43-47* sont déjà indiqués, bien que d'une manière plus sommaire, dans le *verset 42* et trop nettement pour qu'on puisse songer au rapprochement de deux notices indépendantes l'une de l'autre. Le *verset 42* est un résumé de la notice *43-47* destiné à relier cette notice à l'histoire de la Pentecôte. La notice *43-47* ne saurait être considérée, en effet, comme le développement du *verset 42* car elle contient un élément — la distinction entre le culte privé des chrétiens et le culte public juif — qui n'est pas représenté dans le *verset 42* et qui semble primitif. Par contre la mention de la doctrine des apôtres au *verset 42* constitue un anachronisme. Pour la rédaction de la notice on a dû utiliser des indications provenant d'une tradition qui mérite confiance (Loisy, p. 218). Il y aura lieu de revenir sur ce point après examen du morceau *4, 32-35* qui forme avec les versets qui nous occupent un doublet très manifeste.

Le récit de la guérison d'un impotent à la porte du Temple et des poursuites contre Pierre et Jean

qui en sont la conséquence (*3, 1-4,22*) contient diverses incohérences ; certaines peuvent provenir de retouches secondaires plus ou moins maladroites ; telles sont la remarque de *3, 10 a* qui brise le lien organique entre *3,9* et *10 b*, ou bien le changement de lieu qui n'apparaît pas nécessaire, ou encore le concours du peuple au *verset 11* qui fait double emploi avec ce qui avait été dit *9-10 b* (Wellhausen, *Noten*, p. 8.). On peut y joindre la mention des sadducéens, présentés en *4, 1* comme s'ils étaient des fonctionnaires du Temple, au même titre que les prêtres ou que le capitaine du Temple, et la remarque sur la prédication de la résurrection par Jésus (*4,1*) qui rappelle la thèse qui, plus loin, sera mise dans la bouche de Paul dans une des scènes les plus suspectes du livre, la comparution de l'apôtre devant le sanhédrin (Loisy, p. 239 s.). Citons encore le nombre des convertis, qui non seulement défie toutes les vraisemblances mais encore occupe une place des moins naturelles, le *verset 4, 6* qui forme doublet avec *4, 5*, peut-être aussi la citation du *Psaume 118, 22* en *4,11* parce qu'elle s'intercale d'une manière fâcheuse entre deux membres de phrase dont la relation est évidente (Wellhausen, *Noten*, p. 8).

Ces éléments secondaires éliminés, le texte qui reste n'est ni homogène ni cohérent. Les deux discours de Pierre devant le peuple (*3, 11-26*) et

devant le sanhédrin (*4, 9-12*) pourraient bien n'être que des développements du rédacteur et, ce qui est plus grave, on ne peut se rendre compte de la nature du procès. Des poursuites sont engagées mais il n'y a pas d'accusation formulée, le tribunal ne peut que prendre acte, non pas de l'inconsistance ou de la futilité de l'accusation, mais de son inexistence. Pourtant l'acquittement par lequel se termine l'épisode n'est pas motivé seulement par l'absence de grief mais, en même temps, par la faveur du peuple. Tout ce qui, dans notre morceau, vise un procès reste insaisissable[1]. Comment expliquer ce fait? Une tradition ne pourrait pas avoir conservé le souvenir d'un procès sans avoir retenu en même temps le motif de ce procès et la nature de l'accusation. Un narrateur qui aurait imaginé les poursuites aurait créé un récit cohérent, en harmonie avec la législation juive, du moins avec ce qu'il en connaissait. Aucune de ces deux possibilités n'étant réalisée ici, il faut envisager une hypothèse comme celle qui a été proposée par Loisy (p.250 s.) et se demander si nous ne nous trouverions pas en présence d'une

1. On peut ajouter l'étrangeté de l'insertion au milieu du récit du procès (*4,13*) de la remarque que le sanhédrin reconnaît dans les apôtres des compagnons de Jésus. Cette indication a été considérée comme secondaire par Wellhausen (*Noten*, p. 9) et par Preuschen (p. 24).

transposition qui aurait présenté comme un procès véritable engagé devant le sanhédrin ce qui, originairement, n'avait été qu'un avertissement donné aux apôtres par ceux qui étaient chargés de la police du Temple. On comprendrait ainsi l'embarras que trahit l'attitude des adversaires des apôtres, ils n'osent pas donner de suite à l'affaire, à la fois parce qu'ils n'aperçoivent pas de motif qui justifie des poursuites régulières et parce qu'ils se rendent comptent de l'impression produite sur les assistants par la guérison d'un homme malade depuis quarante ans. Ce dernier trait (*4,22*) n'est pas à sa place dans le récit actuel, on l'attendrait au début, immédiatement après la guérison [1]. On le comprend fort bien au contraire si le récit primitif était constitué par les éléments suivants : guérison et impression qu'elle produit (*3, 1-9. 10 b*). Pierre parle au peuple (*3, 12 a*). La police du Temple inquiète intervient et arrête les apôtres (*4, 1-3* sauf ce qui concerne les sadducéens) [2]. On leur défend de parler au nom de Jésus mais on ne donne pas d'autre suite à l'affaire,

1. Aussi cet élément a-t-il été considéré comme secondaire par Wellhausen (*Noten*, p. 9) et par Preuschen (p. 25).

2. Sauf l'emprisonnement jusqu'au lendemain. La guérison s'étant produite à la 9e heure (3 h. de l'après-midi) (*3, 1*) la question pouvait être réglée sans délai s'il s'agissait d'une simple mesure de police. La remise au lendemain a été imaginée pour rendre moins invraisemblable la réunion du sanhédrin.

en partie parce qu'il n'y a pas légalement matière à poursuite, en partie parce qu'on ne veut pas heurter de front le sentiment du peuple que la guérison accomplie a transporté d'enthousiasme (*4, 18-22*).

Le récit primitif se rapporterait ainsi à la première intervention publique des apôtres au nom de Jésus [1]. Il a été dans la suite développé et dramatisé au grand détriment de sa valeur historique.

Soit sous sa forme actuelle soit sous sa forme primitive ce récit ne peut avoir eu sa place originale à la suite du récit de la Pentecôte. Des gens qui auraient provoqué un mouvement ayant entraîné la conversion de 3.000 personnes ne sauraient avoir passé assez inaperçus pour qu'on remarque tout d'un coup avec surprise que ce sont d'anciens compagnons de Jésus. Peut-être pourrait-on, à ce propos, hasarder une hypothèse. Après avoir donné une notice sur la vie intérieure du groupe des disciples, notice dont quelque chose pourrait se retrouver dans *1,13-26*, le narrateur ou sa source aurait relaté leur première activité publique et les suites qu'elle avait eues. Le rédacteur qui a introduit après l'élection de Mathias le grand récit de la Pentecôte, pour maintenir dans l'œuvre

1. Il est possible qu'à l'origine cette intervention n'ait pas été une guérison.

qu'il remaniait ou dans la tradition une certaine harmonie de proportions, aura dû corser un récit qui n'était plus celui de la première mais celui de la seconde manifestation publique des apôtres. Il l'aura fait pour rendre vraisemblable l'intervention de la police du Temple que la scène de la Pentecôte n'avait pas mise en mouvement.

Le morceau *4, 23-31* (prière des apôtres et effusion de l'Esprit) est le couronnement du récit de la guérison de l'impotent. Ce morceau où l'effusion de l'Esprit ne produit aucun effet miraculeux, sauf l'ébranlement de la maison qui est peut-être un trait surajouté, ne peut avoir originairement suivi la manifestation tumultueuse de la Pentecôte dont elle ne serait qu'une répétition si affaiblie qu'elle ne présenterait plus guère d'intérêt ou de raison d'être [1]. Les deux morceaux formant doublet (Harnack, III, p. 145 s.), le plus simple et le moins théâtral doit être le plus ancien ; *4, 23-31* devait donc être originairement le récit de la première effusion de l'Esprit suivant celui de la pre-

1. Nous ne pouvons donc souscrire à l'opinion de Loisy (p. 257) qui ne voit dans *4, 23-31* qu'un morceau de remplissage. Parmi les arguments qu'il fait valoir contre l'historicité du passage il en est qu'on ne peut guère retenir, celui-ci, par exemple, qu'on ne saurait se représenter un groupe quelconque prononçant une prière d'une seule voix ; le texte en effet ne nous paraît pas imposer cette interprétation et permet de comprendre que tous s'associent à la parole prononcée par un seul.

mière manifestation publique des apôtres. Etant donnée l'importance que l'auteur des Actes attache au rôle de l'Esprit dans l'œuvre missionnaire, il n'est pas douteux que le récit de cette première effusion ait eu sa place dans le plan primitif de son livre.

Le récit de l'effusion de l'Esprit est suivi d'un petit tableau de la vie des chrétiens dans lequel est, en particulier, indiqué qu'ils avaient mis tous leurs biens en commun (*4, 32-35*). Cette pratique est illustrée par deux cas particuliers relatifs à Barnabas (*4, 36-37*) puis à Ananias et à Saphira (*5, 1-11*), Le *verset 33* intercale, au milieu de ce qui est dit de l'organisation matérielle, une mention du témoignage rendu par les apôtres à la résurrection qui est certainement un élément secondaire [1]. La notice elle-même qui pose la mise en commun des biens comme un principe général est contredite par les deux épisodes qui suivent. L'acte de Barnabas n'aurait eu aucune raison d'être rapporté si tous les fidèles avaient réellement mis aux pieds des apôtres le produit de la

1. Wendt (p. 117) et Wellhausen (*Krit. An.*, p. 9) pensent à une interpolation. Loisy (p. 259) envisage plutôt l'hypothèse d'un déplacement. Le *v. 33* pourrait, d'après lui, s'être originairement rattaché à l'histoire de la guérison du paralytique et s'être rapporté à l'activité des apôtres qui prolonge et continue leur première manifestation publique.

vente de leurs biens. Quant à l'histoire d'Ananias, elle ne contredit pas moins le principe général puisqu'elle contient, mis dans la bouche même de Pierre, l'affirmation qu'Ananias était parfaitement libre soit de garder son champ, soit d'en conserver le prix. Les épisodes particuliers sont certainement plus anciens que le tableau général qu'ils sont censés illustrer mais qu'en réalité ils contredisent. Ce tableau peut-il être considéré comme un élément primitif du livre des Actes ? Loisy (p. 258) est disposé à répondre affirmativement à cette question parce que l'élection des Sept pour l'administration de la caisse commune, telle qu'elle sera racontée au début du *chapitre 6*, implique, selon lui, l'existence d'une organisation antérieure au sujet de laquelle des indications devaient être données. Il pense que la notice *4, 32-35* vient d'une transposition de ces indications dans lesquelles il serait possible qu'ait été racontée l'élection des Douze. Sans nous arrêter à ce qu'il y a d'éminemment conjectural dans cette dernière hypothèse, nous pouvons objecter à Loisy que sa théorie ne tient pas un compte suffisant du fait que ce n'est que par une transposition qui a profondément altéré la nature de leurs fonctions primitives que les Sept sont devenus les administrateurs de la vie matérielle de la communauté, et que, dans ces conditions, il n'y a aucune raison

de considérer qu'il devait nécessairement y avoir dans le récit primitif un tableau de la première organisation administrative de la communauté.

Le morceau *4, 32-35* nous paraît être un développement rédactionnel destiné à introduire les épisodes de Barnabas et d'Ananias. Il forme, nous l'avons vu, doublet avec le morceau *2, 43-47*. La priorité nous paraît être du côté de *4, 32-35* car il y a, au *chapitre 2*, des indications sur la fraction du pain, les prières, etc. que l'auteur de la seconde notice n'aurait eu aucune raison de supprimer, s'il les avait trouvées dans sa source. Le morceau *2, 43-47* composé d'après *4, 32-35* est en relation avec l'introduction de l'histoire de la Pentecôte parce qu'il a semblé qu'un tableau de la vie des chrétiens devait suivre la première mention de la constitution de leur groupe.

Dans *5, 12-42* sont racontées les poursuites engagées contre les apôtres devant le sanhédrin à la suite de miracles et de prodiges qu'ils ont accomplis. Grâce à l'intervention d'un membre du sanhédrin, Gamaliel, qui conseille la prudence, les accusés sont mis en liberté après avoir été flagellés. Il y a, dans ce récit, quelques incohérences qui proviennent soit de négligences de rédaction, soit plutôt de surcharges et de retouches. C'est ainsi que les versets *12 b-14* sur les égards de la foule pour les chrétiens interrompent malen-

contreusement ce qui est dit des miracles [1]. La délivrance surnaturelle est aussi bien suspecte. Il n'y est fait aucune allusion au cours du procès (WENDT, p. 123, n. 1 ; LOISY, p. 277) ; elle apparaît comme un doublet de la délivrance de Pierre (*12, 6-11*) ; or, tandis que celle-ci répond à quelque chose puisque Pierre échappe au danger qui le menaçait, la délivrance collective des apôtres ne joue aucun rôle puisqu'elle ne les empêche pas de comparaître devant le sanhédrin.

Même s'il était possible de débarrasser le récit de ces éléments secondaires [2], il n'apparaîtrait pas comme provenant d'une source ancienne et comme répondant à un fait historique réel. Il contient, en effet, un bon nombre de contradictions et d'impossibilités. On ne comprend pas comment le sanhédrin peut être immédiatement réuni dès l'instant où le grand-prêtre le convoque. On ne voit pas ce que représente à côté de lui toute la γερουσία des enfants d'Israël. On ne comprend pas, au moment où l'on amène les apôtres, les ménagements gardés à cause de la foule qui

1. SPITTA, p. 62 s. ; WELLHAUSEN, *Krit. Anal.*, p. 10 ; PRÉUSCHEN, p. 30 ; LOISY p. 271. Toutefois LOISY (p. 273) ne considère pas comme certain que le *v. 15* soit la suite de *12ª*.

2. Et il ne semble pas qu'il soit possible de le faire car on ne voit pas, sauf en ce qui concerne *5*, *12ᵇ-14*, comment on pourrait exactement définir les additions.

la veille a assisté sans mot dire à leur arrestation. On ne saisit pas la nature juridique du grief fait aux apôtres. On ne comprend pas comment, dans un récit historique, aurait pu se glisser une erreur aussi grossière que celle qui est commise dans le discours de Gamaliel au sujet de Theudas et de Judas le Galiléen ; enfin rien n'explique la singulière attitude du sanhédrin qui, se ralliant au parti de l'abstension préconisée par Gamaliel, ordonne cependant la flagellation des apôtres.

Mais ce n'est pas tout et ce n'est pas même le plus grave. Le récit présente avec l'épisode de la guérison de l'impotent des analogies telles qu'il suffit de les signaler pour montrer qu'il n'est qu'un doublet et un doublet aggravé de cet épisode. Comme le récit de la guérison de l'impotent était en relation avec la plus ancienne tradition sur l'effusion de l'Esprit il serait possible que le récit de la poursuite des apôtres devant le sanhédrin appartînt au même cycle de traditions que le récit de la Pentecôte.

Essayons de résumer les conclusions qui se dégagent des résultats de l'analyse de cette première section. Abstraction faite de l'interpolation du récit de l'ascension (*1, 3-12*) et de la mutilation du prologue sur lesquels il n'y a plus à revenir, nous trouvons dans ce morceau l'utilisation de deux sources ou cycles de traditions. L'un a

fourni les récits de la Pentecôte et de la comparution des apôtres devant le sanhédrin, nous l'appellerons A ; l'autre, que nous appellerons B, a fourni la guérison de l'impotent, le récit de l'effusion de l'Esprit et les épisodes relatifs à Barnabas et à Ananias. Comme dans ces deux cycles les récits apparaissent surchargés de détails secondaires souvent mal intégrés à leur contexte, il y a lieu de penser non à des sources écrites mais à des cycles de traditions orales qui étaient beaucoup plus exposées que des récits écrits à être enrichies, altérées et surchargées.

L'analyse de ces traditions ne préjuge pas encore de la question de composition. L'introduction de ces cycles de traditions dans les Actes pourrait théoriquement être aussi bien l'œuvre de l'auteur primitif du livre que celle d'un rédacteur ultérieur enrichissant le récit qui lui servait de canevas.

Il ne nous semble pas que l'on puisse démontrer que l'ensemble des cycles A et B ait été ajouté après coup car le récit de l'élection des Sept ne peut avoir immédiatement suivi celui du remplacement de Judas par Mathias. Il faudrait donc penser que toute la première partie des Actes primitifs aurait disparu pour être remplacée par une combinaison des traditions A et B, hypothèse qui n'est point absurde certes, mais en faveur de la-

quelle il n'y a pas même un commencement de preuve. Ce n'est pas, en effet, fournir une preuve que de dire, comme le fait Loisy, que les Actes primitifs, œuvre rigoureusement historique, ont dû, à l'origine, commencer par de tout autres récits que ceux que nous lisons dans les cinq premiers chapitres.

Mais la question n'est peut-être pas épuisée par là. On peut se demander si, primitivement, les Actes ont contenu juxtaposés les deux cycles de tradition A et B, ou si ce qui appartient à l'un d'eux ne doit pas être considéré comme ayant été ajouté après coup par quelque rédacteur. Cette hypothèse pourrait se présenter sous deux formes, suivant qu'on considérerait comme secondairement introduit le cycle A ou le cycle B. Supposons d'abord que ce soit le cycle A. Le récit de l'élection de Mathias aurait été originairement suivi de la guérison de l'impotent, la narration se serait ensuite continuée telle que nous la lisons actuellement jusqu'à *5.11* après quoi serait venu le récit relatif aux Sept. On ne peut méconnaître que cette combinaison aurait l'avantage d'éliminer des Actes primitifs le récit de la Pentecôte qui, par la grave déformation qu'il représente du fait de la glossolalie, se caractérise comme l'un des morceaux les plus jeunes du livre. On ne peut cependant considérer qu'il y

ait là un élément de preuve et que l'hypothèse envisagée soit élevée au-dessus d'une simple possibilité.

L'hypothèse de l'introduction secondaire des récits du cycle B (de *3,1* à *5,11*) appellerait les mêmes observations; elle soulèverait de plus une autre difficulté, c'est que, dans la suite, Barnabas, dont il a été question dans *4, 36-37*, est présenté comme un personnage déjà connu.

Il vaut donc mieux, croyons-nous, renoncer à toute tentative de transposer dans l'évolution littéraire du livre des Actes les conclusions auxquelles a abouti l'étude de l'évolution des traditions consignées dans les cinq premiers chapitres.

II. — De l'institution du diaconat, au premier voyage missionnaire de Paul (*6, 1-12, 25*)

Le récit de l'institution du diaconat ou de l'élection des Sept (*6, 1-6*) se rattache assez mal à ce qui précède. Les tables communes dont il est question comme d'une chose connue n'avaient pas encore été mentionnées ; elles ne pouvaient d'ailleurs trouver place dans un récit qui donnait pour la communauté chrétienne le nombre de plusieurs milliers de membres. Tout le morceau repose sur la distinction entre chrétiens hébreux et chrétiens

hellénistes, distinction que rien jusqu'ici n'avait indiquée et qui cependant n'est ni présentée comme quelque chose de nouveau, ni expliquée ; aussi beaucoup de critiques admettent-ils qu'ici apparaît une source nouvelle. Le début n'en a certainement pas été conservé, car ce qui est dit des Hébreux et des Hellénistes suppose des indications antérieures sur l'organisation de la communauté. Loisy (p. 293) pense que ces indications étaient données dans une partie précédente du récit que le rédacteur aura fait disparaître ou rendu méconnaissable. C'est là une conjecture sur laquelle on ne peut se prononcer. La source qui apparaît ici et qui n'est identifiable à aucune de celles que nous avons déjà rencontrées jusqu'ici n'est pas intégralement reproduite dans le récit actuel. Les diacres ayant été désignés et institués dans l'intérêt des Hellénistes la différence entre les apôtres et eux ne devait pas originairement porter sur la nature de la fonction — spirituelle d'un côté, administrative de l'autre — mais sur le groupe de ceux envers qui elle s'exerçait. Les diacres doivent avoir été pour les Hellénistes ce que les apôtres étaient pour les Hébreux. Les seuls d'entre eux dont nous sachions autre chose que le nom, Etienne et Philippe, ont été des docteurs et des prédicateurs et non des administrateurs. La source doit avoir été transposée de ma-

nière à subordonner nettement les Sept aux apôtres et à faire d'eux les ancêtres du diaconat tel qu'il exista plus tard dans l'Eglise (WELLHAUSEN, *Krit. Anal.*, p. 11 s.).

La notice de *6,7* sur l'accroissement de l'Eglise n'est qu'un élément rédactionnel qui permet au narrateur de reprendre le fil du récit relatif aux Hellénistes après les modifications subies par l'épisode de l'institution du diaconat.

Pour la commodité de l'analyse, il convient de détacher de l'histoire d'Etienne le discours qu'il prononce devant le sanhédrin et d'envisager d'abord le récit formé par *6,8-15* et *7, 54-8,3*.

Le début de l'épisode appelle une première remarque. Ce sont les signes et les prodiges accomplis par Etienne qui soulèvent contre lui des gens appartenant à diverses synagogues où se réunissaient des hommes de la diaspora. Ceux-ci ne peuvent résister à la sagesse et à l'Esprit qui font parler Etienne. On ne voit pas comment des discussions peuvent se rattacher à des miracles et il paraît évident que ces miracles ont été substitués à un enseignement et cela par fidélité à la fiction qui faisait des Sept des fonctionnaires de l'ordre administratif. Le récit devait originairement dire qu'Etienne alla porter la prédication et la discussion dans les synagogues des Hellénistes et que cette initiative hardie provoqua la plainte

dont il fut l'objet (Loisy, p. 306). La note sur les faux témoins (*6,11.13*) provient d'un rédacteur que l'audace de la pensée d'Etienne aura effrayé. Peut-être faut-il aussi reconnaître ici l'influence d'un détail de l'histoire de la passion (*Mc.*, *14,46*). Le discours d'Etienne montre, en effet, qu'il n'était nullement nécessaire d'altérer sa pensée pour la faire paraître singulièrement subversive.

Dans le cours du récit les traces d'incohérence sont nombreuses. Tantôt il semble qu'il y ait un procès régulier à la suite duquel Etienne est condamné et lapidé, tantôt qu'il y ait une émeute au cours de laquelle il trouve la mort sans que soit intervenue une condamnation régulière. Ceci ne doit pas être expliqué par l'hypothèse d'un narrateur qui ne se représenterait pas clairement comment les choses se sont passées. Un certain nombre de doublets prouve en effet que le récit combine deux traditions parallèles [1]. Celle qui suppose un procès régulier engagé contre Etienne est certainement la plus récente. La mention de Saul qui est introduite par deux fois dans le récit,

1. Les faux témoins (*6,11* et *13*), l'accusation de blasphème (*6,11* et *13*). Dans *12*[a] le peuple, les anciens et les scribes sont en mouvement. Dans *12*[b] Etienne est entraîné devant le sanhédrin lequel était formé en partie par les anciens et les scribes. Lapidation *7,58*[a] et *59*. Participation de Saul *7,58*[a] *et 8,1* : cf. Preuschen, p. 45; Wellhausen, *Krit. An.*, p. 14.

et d'une manière assez inorganique, a paru, à bon droit, suspecte. On y a vu un artifice de rédaction destiné à préparer le développement ultérieur du récit des Actes [1].

La conclusion de l'histoire d'Etienne introduit d'une manière fort gauche une mention de la persécution qui sévit contre l'Eglise. Après avoir parlé de la mort d'Etienne (*7,60*) et de l'approbation donnée à ses meurtriers par Saul (*8, 1ª*), l'auteur parle de la persécution et de la dispersion en Judée et en Samarie de tous les fidèles à l'exception des apôtres (*8,1 bc*), puis on revient à Etienne pour raconter sa sépulture (*8,2*) pour retourner ensuite à Saul et à sa fureur contre les chrétiens (*8,3*). Tout cela trahit une forte intervention rédactionnelle. Si l'on considère en outre combien peu il est vraisemblable que la persécution ait épargné les apôtres, c'est-à-dire ceux qui auraient dû en être les premières victimes [2], si l'on ajoute que, contrairement à ce que dit le texte, l'Eglise de Jérusalem n'a nullement été dispersée et que seuls les Hellénistes ont été obligés de

1. Hilgenfeld, *Die Apostelgeschichte nach ihren Quellenschriften untersucht*, *Z. f. wiss. Th.*, 1895, p. 403 ; Harnack, III, p. 171-176 ; Wellhausen, *Noten*, p. 12 ; Wendt, p. 150, n 1 ; Heitmüller, *Zum Problem Paulus und Jesus*, *Z. N. T. W.*, 1912, p. 328 ; Loisy, p. 351.353, etc.

2. Voir ce qui s'est passé lors de la persécution d'Hérode Agrippa, *12,1 s.*

quitter la ville, on en arrive à cette conviction que le récit primitif devait raconter une persécution contre les Hellénistes et que le rédacteur, pour réduire la différence entre les deux groupes dans l'Eglise, a transformé assez maladroitement le récit en parlant d'une persécution générale [1]. La source a été par lui si morcelée qu'on n'aperçoit plus si la notice de *8,3* sur Saul en provient ou n'en provient pas.

Venons-en maintenant au discours prononcé par Etienne (*7,2-53*). Au moment où il comparaît devant le sanhédrin, tout le monde ayant les yeux fixés sur lui, son visage apparaît resplendissant comme celui d'un ange (*6,15*), en d'autres termes, Etienne tombe en extase. A l'interrogatoire du grand-prêtre il répond par un discours d'une dialectique serrée qui est un âpre réquisitoire contre la piété et le culte israélites. Ce discours déchaîne la fureur des Juifs qui, grinçant des dents, se jettent sur lui (*7,54*), mais Etienne, les yeux fixés au ciel et rempli de l'Esprit Saint, voit la gloire de Dieu et Jésus à sa droite, il déclare : « Je vois les cieux ouverts et Jésus à la droite de Dieu », (*7,55-56*) après quoi les Juifs se précipitent de nouveau sur lui (*7,57*). L'extase de *6,15* inter-

1. Joh. Weiss, *Ueber den liter. Char.*, p. 15; Wellhausen, *Krit. An.*, p. 14 ; Preuschen, p. 46.

rompue par le discours reparaît *7,54*. Originairement *7,55* devait suivre *7,1* et la déclaration extatique d'Etienne était sa seule réponse à l'interrogatoire du grand-prêtre. La fureur des Juifs en *7,55* est un élément rédactionnel qui anticipe ce qui sera dit *7,57* et cela d'une manière maladroite puisque les Juifs se précipitant sur lui, on ne voit pas comment Etienne a pu déclarer qu'il voyait les cieux ouverts (Loisy, p. 347). On doit ajouter que le discours n'est en aucune manière une réponse à l'accusation formulée contre Etienne (Wellhausen, *Krit. An.*, p. 12 s.).

Le discours d'Etienne est donc un élément secondaire. Mais il faut aussi l'envisager en lui-même. Il a une singulière hardiesse. En gros il est formé de deux parties : la première (*2-38*) expose ce que Dieu a fait pour Israël, la seconde (*39-50*) l'ingratitude et les infidélités par lesquelles Israël a répondu aux bienfaits de Dieu. Il est question successivement du veau d'or, du culte de Moloch, puis de l'abandon du culte du tabernacle et de la construction d'un Temple, l'idée même d'un Temple étant condamnée par la déclaration d'*Esaïe*, *66,1-2*. Mais ici il y a une difficulté, Etienne accuse les Israélites d'avoir emmené avec eux dans le désert le tabernacle de Moloch, la σκηνὴ τοῦ Μολὸχ (d'après *Amos*, *5,25-27.43*). D'autre part il est dit (*7,44*) que les Israélites avaient avec eux

le tabernacle du témoignage, la σκηνὴ τοῦ μαρτυρίου. Comme on ne peut prêter à Etienne l'idée que les Israélites avaient dans le désert deux tabernacles, il faut penser que pour lui le tabernacle du désert était celui de Moloch et que le *v. 54* qui parle du tabernacle du témoignage est l'addition d'un rédacteur qui aura été effrayé par la hardiesse du discours d'Etienne. La conclusion, à partir du *verset 51*, est singulièrement abrégée. La disproportion est manifeste avec le développement donné à l'histoire d'Israël jusqu'à la construction du Temple et on ne peut l'expliquer, étant donné le silence du texte, ni par l'idée qu'avec la construction du Temple l'infidélité d'Israël est arrivée à son comble, ni par des manifestations de l'impatience des auditeurs qui auraient obligé l'orateur à hâter la fin de son discours. Il est d'ailleurs difficilement admissible que l'auteur de ce discours ait pu le concevoir exclusivement comme une critique du judaïsme et n'ait pas, au moins, indiqué comment l'Evangile venait substituer une économie religieuse nouvelle au judaïsme désormais périmé. A cela s'ajoute que le *verset 53* contient une idée isolée, non intégrée dans le contexte, et qui paraît bien un tronçon détaché d'un développement dont le reste a disparu. On est, dans ces conditions, amené à penser que le rédacteur qui a introduit l'allusion au tabernacle a, en même

temps, fait disparaître la fin du discours dont s'accomodait peu sa prudence. Ce n'est donc que du discours dans son état actuel et non du discours primitif qu'on pourrait dire avec Preuschen (p. 38) et Loisy (p. 320) que l'explication doit en être cherchée dans le plan des Actes et non dans l'histoire d'Etienne ; encore faut-il observer que le discours a été adapté aux fins du rédacteur plutôt qu'inspiré par elles car si l'idée fondamentale de l'auteur des Actes est qu'Israël a eu tort de ne pas accepter la prédication de Jésus, son intention n'est nullement de condamner l'ensemble de son histoire religieuse.

A travers le morceau confus et passablement désordonné et remanié *8,1-3*, on aperçoit que, dans la source, les incidents qui avaient amené le meurtre d'Etienne déchaînaient une persécution non pas contre toute l'Eglise de Jérusalem, mais contre les Hellénistes dont les chefs furent obligés de se disperser. Il y a là un fait qui a eu pour l'extension du christianisme une importance considérable [1].

1. Loisy, p. 354. Il ne nous paraît cependant quelque peu arbitraire d'admettre que le rédacteur des Actes ait passé sous silence une partie de ce que la source racontait sur ces missions des Hellénistes (par exemple la fondation par eux de l'Eglise de Rome) parce que leur activité ne pouvait être présentée comme subordonnée et, en quelque sorte, contrôlée par les Douze.

Nous retrouvons un fragment de la source dans les premiers mots du verset *8,4* où il est question des dispersés. Ces mots introduisent le récit des missions de Philippe. Le même membre de phrase se retrouve textuellement plus loin (*11,19*) [1] où il est suivi de la notice relative à l'Eglise d'Antioche. Le doublet s'explique par un artifice du rédacteur qui a introduit, avant le récit de mission que donnait la source, des histoires relatives à l'activité missionnaire de Philippe et de Pierre suivies d'autres morceaux [2].

Il y a dans le récit de l'évangélisation de la Samarie par Philippe (*8,5-25*) plusieurs particularités qui font supposer l'intervention d'un, ou même de plusieurs rédacteurs successifs. Faisons d'abord abstraction de ce qui concerne le magicien Simon. Les *versets 5* à *8* sont un petit tableau qui semble complet des succès de la prédication de Philippe. Le dernier trait « et il y eut une grande joie dans cette ville » a tout à fait l'allure d'une conclusion. On ne comprend pas comment ce n'est que plus tard — au *verset 12*

1. *8,4* : Οἱ μὲν οὖν διασπαρέντες διῆλθον εὐαγγελιζόμενοι τὸν λόγον *11,19* : Οἱ μὲν οὖν διασπαρέντες... διῆλθον.... μηδενὶ λαλοῦντες τὸν λόγον εἰ μή...

2. Le fait est confirmé par cette circonstance que *8,4* est une introduction qui annonce le récit de l'activité de tout un groupe et que avec *8,5* commence l'histoire des tournées d'un individu.

— qu'est raconté le baptême des Samaritains. On comprend encore moins le morceau *14-17* où il est question d'une sorte de tournée de confirmation que viennent accomplir Pierre et Jean pour imposer les mains aux Samaritains afin qu'ils reçoivent l'Esprit que, manifestement, Philippe n'avait pas eu le pouvoir de leur conférer. Il y a ici la trace de la conception ecclésiastique, déjà rencontrée au début du *chapitre 6*, qui centralise l'autorité entre les mains des apôtres et n'attribue aux diacres qu'une position subordonnée. Rien dans le récit relatif à la conversion des Samaritains n'indiquait qu'il ait manqué quelque chose à leur christianisme. Il y a d'ailleurs un indice matériel d'incohérence : c'est que dans le récit relatif à Philippe il est question de la ville de Samarie (5) tandis que c'est de la province qu'il s'agit au *verset 11* à propos de la visite des apôtres [1].

Le magicien Simon est présenté sous deux aspects qui ne sont ni facilement, ni parfaitement conciliables ; il est, à la fois, un magicien qui, par les prodiges qu'il accomplit, frappe l'imagination et une sorte de gnostique qui spécule sur la « grande puissance de Dieu » ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ ἡ

1. Waitz, *Die Quelle der Philippusgeschichten in der Apostelgeschichte*, *8,5-40* ; *Z. N. T. W.*, 1906, p. 31 ; Schwartz, *Zur Chronologie*, p. 279 ; Preuschen, p. 50.

καλουμένη μεγάλη (Waitz, *Z. N. T. W.*, 1906, p. 341). Notre morceau paraît avoir subi l'action d'un rédacteur qui, dans la personne de Simon, combattait la secte des Simonites de son temps [1].

L'histoire de Simon présente la même curieuse transposition que celle des Samaritains devenus chrétiens, dans laquelle Pierre est substitué à Philippe. Plutôt que de voir ici avec Waitz (*Z. N. T. W.*, 1906, p. 340 s.), une combinaison de deux traditions dans l'une desquelles figurait Pierre, tandis que l'autre mettait Philippe en scène, il vaut mieux admettre que la fin de l'épisode a été transposée par l'auteur qui a introduit Pierre et Jean dans l'histoire de la conversion (Wellhausen, *Krit. An.*, p. 15). Philippe, le principal personnage au début du récit, disparaît complètement à la fin. Si l'on élimine comme secondaire la venue de Pierre et de Jean en Samarie, il est probable que dans l'altercation avec Simon le rôle joué actuellement par Pierre l'était par Philippe ; seulement, comme il ne devait pas être question d'imposition des mains et d'effusion de l'Esprit, il est probable que Simon offrait à Philippe de l'argent pour obtenir le pouvoir de faire des miracles comme ceux auxquels il avait assisté.

1. Il semble, en l'état actuel des documents, assez téméraire de prétendre établir une relation précise entre Simon de Samarie et des hérétiques du IIe siècle.

Il se pourrait aussi qu'il n'ait pas été originairement question d'une conversion de Simon. Quoi qu'il en soit nous avons un récit qui présente tous les caractères d'une œuvre d'hagiographe. Il s'agit très probablement d'une tradition populaire dont il n'est pas possible de dire si elle contient un noyau historique. On peut en dire autant du morceau qui suit et qui rapporte la rencontre de Philippe avec l'eunuque de la reine d'Ethiopie (*8,26-40*).

Après les histoires de Philippe l'auteur donne le récit de la conversion de Saul (*9, 1-19*). Il n'y a aucun lien entre cet épisode et ceux qui l'encadrent et si, d'une manière générale, il y a une relation entre la personne de Saul et le mouvement des Hellénistes, il n'en reste pas moins que le récit de la conversion du persécuteur ne constitue pas la suite de ce qui était dit de la persécution (Wellhausen, *Krit. An.*, p. 16), preuve en soit la manière artificielle et maladroite dont une allusion à Saul est, à plusieurs reprises, introduite à la fin du récit relatif à Etienne.

Le récit de la conversion est donné par trois fois dans le livre des Actes, au *chapitre 9*, directement, puis rétrospectivement aux *chapitres 22* et *26* dans les discours prononcés par Paul pour sa justification, d'abord à Jérusalem devant le peuple, puis à Césarée devant le roi Agrippa. Les

deux épisodes dans lesquels sont insérés ces discours de Paul sont, l'un et l'autre, fort suspects; il y a donc de sérieuses raisons d'attribuer au rédacteur la répétition du récit. Le fait de ce doublet est significatif et prouve l'importance que le rédacteur attachait à son récit soit qu'il l'ait opposé à une manière jugée erronée de présenter l'origine du christianisme de Paul, soit — ce qui paraît plus probable — que les conditions dans lesquelles Paul était devenu chrétien et apôtre lui aient paru la plus efficace des argumentations pour justifier son attitude et son activité.

Les trois récits ont certainement la même origine ou, plus exactement, sont trois recensions parallèles [1]; ils ne s'accordent pas seulement sur les faits mais encore sur la manière de les présenter

1. Leur indépendance a été soutenue par Schleiermacher, *Enleitung in das Neue Testament*, p. 351 s. On ne saurait admettre que le rapport actuel du récit puisse être expliqué, comme l'a tenté Spitta (p. 270 s.), par l'hypothèse d'un travail de rédaction qui aurait harmonisé des récits originairement divergents. En particulier, il semble tout à fait téméraire d'admettre avec Spitta (p. 275, s.) que les mots ἐν τῇ ὁδῷ de 9, 17.27 permettent de reconstituer un récit dans lequel Paul aurait rencontré Jésus sur sa route, un peu comme c'est le cas dans l'épisode des disciples d'Emmaüs. Joh. Weiss (*Ueber die Absicht...*, p. 50), soutient que le récit du chapitre 25 est tout à fait indépendant de celui du chapitre 9. Sur l'ensemble de la question : Maurice Goguel, *L'apôtre Paul et Jésus-Christ*, Paris, 1904, p. 40-55.

et jusque sur les expressions employées. Les divergences qu'il y a entre eux ne sont que des variantes de pure forme sans portée véritable, elles prouvent seulement que l'auteur s'attache à éviter une trop grande monotonie.

Abstraction faite de l'épisode d'Ananias qui ne se trouve qu'aux *chapitres 9* et *22*, c'est le récit du *chapitre 9* qui paraît le plus ancien : il ne donne pas d'indication sur l'heure à laquelle le phénomène se produit tandis que les récits des *chapitres 22* et *26* sont d'accord pour le placer, mais en des termes différents, au milieu de la journée. Le *chapitre 26* est seul à faire le récit au point de vue de Paul, il dit : « Je vis une lumière »... tandis que les autres récits parlent d'une lumière qui entoure l'apôtre. Il est facile de se représenter cela comme une transposition opérée par le rédacteur du *chapitre 26* tandis qu'on comprendrait malaisément qu'au *chapitre 22*, dans un discours mis dans la bouche de Paul, on ait objectivé le récit en faisant disparaître ce qui aurait indiqué un point de vue personnel. On ne verrait pas non plus, si le récit du *chapitre 26* était primitif par rapport aux deux autres [1], pourquoi ceux-ci auraient fait disparaître l'indication

1. La priorité du récit du chapitre 26 est soutenue par Wendt (p. 167 s.) et par Clemen, (*Die Chronologie der paulinischen Briefe*, Halle, 1893, p. 103.)

que la voix parlait en hébreu. D'autre part le récit du *chapitre 22* paraît secondaire par rapport à celui du *chapitre 9* [1] en ce qu'il ajoute au nom de Jésus le qualificatif de Nazaréen et en ce qu'il introduit une seconde question de Paul « Que ferai-je Seigneur ? ».

Avant de tenter de définir le caractère du récit de la conversion et d'essayer de reconnaître quelle pourrait être son origine, il faut envisager l'épisode d'Ananias qui est donné sous deux formes un peu différentes aux *chapitres 9* et *22*. Son absence au *chapitre 26* ne peut pas être interprétée comme une preuve que l'épisode d'Ananias n'aurait pas fait originairement partie de l'histoire de la conversion de Saul. Il a pu, en effet, être omis dans le troisième récit pour créer un raccourci plus saisissant en faisant donner directement et immédiatement à Paul, par le Christ, la mission d'évangéliser les païens (Wendland, *Urchr. Litf.*, p. 329 ; Loisy, p. 413). Les deux relations de l'intervention d'Ananias présentent beaucoup plus de divergences que les trois récits de l'événement du chemin de Damas. On peut, semble-t-il, en conclure que l'épisode d'Ananias était donné dans une source différente qui avait, aux yeux du rédac-

1. Contrairement à l'opinion de Holtzmann, (*H C.* I, 2, p. 71) et de Zimmer (*Die drei Berichte die Apostelgeschichte über die Bekehrung des Paulus, Z. f. w. Th.*, 1882, p. 465 s.).

teur, moins de valeur que celle à laquelle il empruntait le récit de la conversion proprement dite, à moins toutefois que le détail relatif à Ananias ne repose pas sur une donnée traditionnelle.

Le second récit relatif à Ananias (*ch. 22*), quoique simplifié à certains égards par rapport au récit du *chapitre 9*, paraît représenter un stade plus avancé de la tradition car, tandis qu'au *chapitre 9* Ananias se borne à imposer les mains à Paul, à lui rendre la vue et à le baptiser, dans le *chapitre 22*, il lui révèle, en outre, quelle mission lui est réservée.

Dans l'économie actuelle du récit l'intervention d'Ananias met l'apôtre Paul, dès son entrée dans le christianisme, en relations avec l'Eglise et présente sa conversion comme n'ayant été achevée qu'à partir du moment où, par le baptême, il est devenu membre de cette Eglise. Si la tradition primitive relatait quelque chose sur Ananias, par exemple qu'il avait baptisé Paul [1], elle ne pouvait cependant pas lui faire jouer un rôle qui serait contredit par la solennelle déclaration de *Gal.*, *1,1 :* « Ni de la part des hommes, ni par l'intermédiaire d'un homme ».

Sans l'intervention d'Ananias l'histoire de la

1. *Rom.*, *6,3* et *I Cor.*, *12,13* établissent incontestablement que Paul avait été baptisé.

conversion reste sans conclusion [1]; il faut que la miraculeuse cécité de Paul soit miraculeusement guérie [2]. Il y a cependant quelques différences entre les deux récits qui s'appellent l'un l'autre. Dans *9,17* Ananias dit à Paul : « Le Seigneur Jésus qui t'est apparu sur le chemin... » Or, dans le récit, il n'est pas question d'une apparition de Jésus mais seulement de sa voix qui se fait entendre. Les deux conceptions correspondent à deux stades différents du développement de la tradition.

En éliminant les détails qui peuvent être des développements littéraires ou qui, comme la cécité de Saul, ont été introduits sous l'influence de l'épisode d'Ananias, retrouve-t-on les éléments d'un récit qui pourrait venir d'une source ancienne ? La critique se montre en général assez sévère pour ces récits de la conversion de Saul. Pour Wendland (*Urchr. Litf.*, p. 329) ce sont de libres développements derrière lesquels il ne faut chercher aucune tradition ; Wellhausen (*Krit. An.*, p. 17) estime que la christophanie est un fait inébranlable mais que le récit qui en est donné est légendaire ; Loisy (p. 384) juge qu'aucun des trois

1. Voir notamment l'invitation adressée à Paul de se rendre à Damas où il lui sera dit ce qu'il doit faire.

2. Sur le caractère symbolique de la cécité et de la guérison, voir Preuschen, p. 58.

récits ne provient d'une source ancienne et autorisée. Un des grands arguments que l'on invoque d'ordinaire contre l'historicité du récit de la conversion est que la donnée première sur laquelle il repose est légendaire. Il est vrai, en effet, que le grand-prêtre, pas plus que le sanhédrin, ne pouvait donner à Saul des pleins pouvoirs pour Damas où les synagogues n'étaient pas sous leur juridiction [1], mais ne pourrait-on concevoir que la source ait parlé seulement de lettres qui accréditaient Saul auprès des synagogues de Damas et que le rédacteur ait forcé les choses en parlant de pouvoirs qui auraient permis à Paul d'emmener prisonniers à Jérusalem les chrétiens qu'il aurait trouvés à Damas ? Pour écarter complètement la donnée initiale du récit il faut rejeter l'historicité des persécutions dirigées par Paul contre les chrétiens de Jérusalem. C'est une thèse à laquelle beaucoup d'auteurs se sont ralliés depuis une vingtaine d'années [2] mais qui ne nous paraît nullement démontrée. Le fait de la persécution étant incontestablement établi par le témoignage même

1. Schwartz, *Zur Chronologie*, p. 275 ; Wellhausen, *Noten*, p. 9 ; *Krit. An* , p. 16 ; Preuschen, p. 55 ; Loisy, p. 390.

2. Mommsen, *Die Rechstverhältnisse des Apostels Paulus*, *Z. N. T. W.*, 1901, p. 85 ; Loisy, *L'épître aux Galates*, Paris, 1906, p. 69 ; *Les Actes des Apôtres*, p. 389 ; Schwartz, *Zur Chronologie*, p. 275 ; Heitmüller, *Zum Problem Jesus und Paulus*, *Z. N. T. W.*, 1912, p. 327 s.

de Paul (*Phil.*, *3*, *6*), il apparaît bien que si ce qui en est dit dans le livre des Actes est sujet à caution, ce ne peut être que par une pure conjecture que les persécutions sont localisées dans la diaspora. Si Paul n'avait exercé son activité de persécuteur que dans des contrées lointaines, à Tarse ou à Damas, comment les Eglises de Judée l'auraient-elles regardé comme « leur persécuteur » ? (*Gal.*, *1*, *23*). Loisy (p. 384) reconnaît que Luc devait signaler la conversion de Saul et il pense qu'il le faisait dans la notice consacrée aux prophètes et aux didascales d'Antioche. Il n'en aurait, d'après lui, parlé que d'une manière extrêmement sommaire parce que Paul avait toujours observé sur la vision ineffable qui avait fait de lui un chrétien, la plus extrême réserve. Le rédacteur aura été moins discret ; écrivant en un temps où les faits de cet ordre n'étaient plus courants, il aura jugé nécessaire de décrire en détail la vision de Paul. Il l'aura fait abondamment parce qu'il trouvait là un moyen de montrer que les griefs des Juifs contre lui n'étaient pas fondés et que l'apôtre n'avait fait que répondre à un appel d'en haut (Loisy, p. 385 s.). Cette théorie appelle diverses réserves. On ne voit pas, dans la notice sur les prophètes d'Antioche, où devait et même où pouvait s'insérer l'indication des conditions dans lesquelles Paul était devenu

chrétien ; il serait, en outre, difficile de comprendre pourquoi le rédacteur n'aurait pas inséré le récit qu'il substituait à cette notice à la place même qu'elle occupait et l'aurait, au lieu de cela, intercalé entre deux séries d'épisodes avec lesquels il n'avait aucun lien organique. Il ne faut pas exagérer la portée de la réserve observée par Paul, elle n'a pas empêché l'apôtre de faire, dans la première épître aux Corinthiens par exemple, à la vision qu'il avait eue du Christ, des allusions qui prouvent que ses lecteurs savaient ce que cette vision avait été pour lui. Quant à l'explication proposée du récit actuel, on doit noter qu'un rédacteur écrivant à une époque relativement tardive n'aurait pas manqué de donner un récit beaucoup plus circonstancié ; il n'aurait pas observé une discrétion telle que, si on ne commentait pas son texte par celui des épîtres, on aurait peine à reconnaître qu'il a voulu parler d'une vision ou d'une apparition du Christ. Ceci nous empêche absolument d'attribuer l'ensemble du récit à un rédacteur, sans que, pour cela, nous méconnaissions tout ce qui, dans la forme actuelle des récits, porte un caractère secondaire.

Le récit du séjour de Paul à Damas, de sa fuite dramatique, de sa venue à Jérusalem, puis de sa retraite à Tarse (*9,19 b-30*) appellerait de graves réserves, même si l'on ne disposait pas dans l'épître

aux Galates d'un terme de comparaison pour l'apprécier avec certitude. Si les autorités juives avaient eu à Damas un pouvoir qui aurait permis à un émissaire du sanhédrin d'emmener les chrétiens prisonniers à Jérusalem ou de prendre des mesures efficaces contre eux, on ne comprendrait pas comment elles auraient laissé Paul prêcher librement, ni comment, voulant mettre un terme à son activité, elles auraient dû recourir à la ruse. Il est en réalité peu vraisemblable que Paul ait prêché l'Évangile à Damas (Loisy, p. 115) et il est probable que si le rédacteur a substitué les Juifs à Arétas qui avait tenté de se saisir de Paul (*II Cor.*, *11,32*) [1] c'est parce qu'il a supprimé la prédication en Arabie pour rapprocher l'une de l'autre la conversion et la première visite à Jérusalem. Il est difficile de comprendre que Paul ait pu prêcher à Jérusalem sans provoquer immédiatement des mesures comme celles qu'avait attirées l'activité d'Etienne. L'attitude de l'apôtre

1. Quelques critiques (Blass, *ed phil.*, p. 119; Vœlter, *Paulus und seine Briefe*, Strassburg, 1905, p. 250; Wellhausen, *Krit An.*, p. 18) croient que l'on peut combiner les données des Actes et celles de *II Cor.*, *11,30* en admettant qu'il y a eu connivence entre les Juifs et les Nabatéens. D'autres critiques (p. ex. Schwartz, *Die Aeren von Gerasa und Eleutheropolis, Nachr. der königl. Ges. des Wiss. zu Gœttingen, Phil.-hist. Kl.*, 1906, p. 367 s.) hésitent ou (comme Loisy, p. 418) se prononcent contre cette explication.

en cette circonstance contrasterait singulièrement avec la prudence et la réserve qu'il a généralement apportée dans ses relations avec les habitants de la ville sainte tant juifs que chrétiens. Enfin l'idée d'un complot qui l'oblige à quitter précipitamment Jérusalem étonne parce que ses adversaires disposaient d'armes qui les dispensaient de recourir à cet artifice. Il faut ajouter que les circonstances dans lesquelles l'apôtre s'éloigne reproduisent trop exactement celles dans lesquelles il s'était, peu auparavant, échappé de Damas [1] pour qu'on ne reconnaisse pas ici un doublet. Tout le récit de ce qui se passe depuis la conversion de Paul jusqu'à son départ pour la Cilicie est donc un développement rédactionnel (Loisy, p. 418).

Cette conclusion est singulièrement renforcée dès qu'on tient compte de l'épître aux Galates. D'après son témoignage, Paul, après sa conversion, s'est rendu en Arabie puis il est revenu à Damas, et, après cela seulement, soit trois ans après sa conversion, est allé à Jérusalem. Il n'y est resté que quinze jours et n'a vu que Céphas et Jacques ce qui exclut absolument l'hypothèse d'une activité publique (*Gal.*, *1,16-24*). Les diver-

1. Le thème de la fuite de Paul devant le danger que suscite un complot des Juifs ne se rencontre pas moins de quatre fois dans les Actes (*9,23 s. 29 s. 20,3. 23,12*).

gences sont telles que certains critiques ont pensé que le parallélisme des deux récits n'était qu'apparent et que le voyage raconté par les Actes avait été imaginé [1]. Cette hypothèse ne paraît pas devoir être retenue, principalement pour deux raisons. D'abord, d'après le récit des Actes comme d'après l'épître aux Galates, quand Paul visite pour la première fois Jérusalem après sa conversion il vient de Damas et quand il en part il va en Syrie et en Cilicie. En outre, si le voyage raconté dans *Actes, 11,27-30. 12,25* était le premier il devrait être séparé de celui d'*Actes, 15* par un intervalle d'au moins dix ans ce qu'il n'est pas possible d'admettre.

Le témoignage des Actes se rapporte donc au premier voyage raconté par l'épître aux Galates. Les particularités qu'il présente doivent être expliquées soit par une documentation insuffisante du rédacteur, soit par une déformation intentionnelle. Les différences essentielles peuvent être ramenées à deux : 1° suppression de l'activité de Paul en Arabie ; 2° attribution au séjour de Paul à Jérusalem d'un caractère nouveau, l'apôtre ayant, d'après les Actes, publiquement prêché

1. Joh. Weiss, *Das Judentum in der Apostelgeschichte und das sogenannte Apostelkonzil, St. u. Kr.*, 1893, p. 539. Nous avons nous-même adopté autrefois cette interprétation (*l'Apôtre Paul et Jésus-Christ*, p. 53).

l'Evangile. La manière dont les choses sont présentées sur ces deux points cadre si bien avec une préoccupation essentielle du rédacteur qu'il y a lieu de penser que c'est intentionnellement que la tradition a été déformée et qu'aucune activité missionnaire n'a été prêtée à l'apôtre avant qu'il ne fût entré en relations avec l'Eglise de Jérusalem (Loisy, p. 425). La conséquence de cette constatation est que dans *9,19ᵇ-30* la tradition historique, s'il y en a une, a été remaniée et altérée au point de devenir méconnaissable.

Le *v. 31* parle de la paix dont jouit l'Eglise. Comme dans ce qui précède il n'était pas question de persécutions et que cette notice a un caractère extrêmement vague et général, il faut l'attribuer au rédacteur (Loisy, p. 426).

Il n'y a qu'une liaison toute extérieure entre la notice de *9,31* et les récits qui suivent. Ceux-ci appartiennent à un cycle de traditions qui n'est pas sans analogie avec celui qui a fourni les récits relatifs à Philippe. La tournée qu'accomplit ici Pierre — et qui n'est pas, à proprement parler, une tournée missionnaire mais plutôt quelque chose comme une visite épiscopale — rappelle le voyage de Pierre et de Jean en Samarie. « On dirait, écrit Loisy, que le chef de l'épiscopat vient reconnaître et parfaire les résultats acquis par le zèle des croyants qu'a dispersés vers la côte de

Palestine la persécution d'Etienne » (p. 428). Les deux premiers récits ne présentent pas de traits originaux, on y reconnaît seulement l'intention d'exalter la personne de l'apôtre. Le récit de guérison rappelle par certains côtés la guérison de l'impotent du Temple, par d'autres la guérison du paralytique par Jésus (*Lc., 5, 18-24*) (Loisy, p. 429 s.). La résurrection de Tabitha est forgée sur le modèle des miracles d'Elie et d'Elisée (*I Rois, 17, 17-24. II Rois, 4,33-37*) et de la résurrection de la fille de Jaïrus (*Lc., 8,41-56*) (Wellhausen, *Krit. An.*, p. 19 ; Loisy, p. 430 s.).

Le troisième récit, celui de la conversion du centenier Corneille (*10, 1-11, 18*), a beaucoup plus de portée ce que marque déjà son plus grand développement. Il présente le premier cas de conversion d'un païen à l'Evangile et l'initiative de cette conversion est attribuée à l'apôtre Pierre. La forme du récit appelle une première remarque, c'est que chacun des éléments qui le constituent est répété deux fois. Ce que dit le narrateur est répété par Pierre dans le discours qu'il prononce à Jérusalem pour justifier sa conduite. La vision du centenier qui n'est pas relatée dans ce discours est donnée en détail dans celui de Corneille à l'arrivée de Pierre à Césarée. Comment expliquer ce doublet ? Wendland (*Urchr. Litf.*, p. 326 s.) fait remarquer que la littérature épique connaît ce

genre de répétitions et qu'on en rencontre fréquemment des exemples dans les narrations populaires. L'explication ne convient pas ici car le cas est exceptionnel dans les Actes et, de plus, ce ne sont pas certains éléments, ce sont tous les éléments du récit qui sont ainsi répétés ce qui ne peut provenir que d'une intention systématique et doit s'expliquer par la volonté du narrateur de souligner un récit qu'il juge particulièrement important.

Le récit présente quelques légères incohérences, mais elles n'ont pas assez de portée pour justifier l'hypothèse d'une combinaison de deux récits parallèles [1].

Trois observations nous mettent sur la voie de ce que peut être l'origine de ce récit. On y trouve (*10,44.46 s. 11,15*) la même conception de la glossolalie que dans le récit de la Pentecôte (Loisy, p. 451). Dans *11,16* comme dans *1,5* la promesse du baptême d'Esprit est attribuée à Jésus et non pas à Jean-Baptiste. Enfin le récit fait emploi de visions correspondantes comme l'épisode d'Ananias après la conversion de Paul. Il y a ainsi contact entre l'épisode de Corneille et des morceaux qui doivent être attribués à un rédacteur assez

1. Preuschen (*Untersuchungen zur Apostelgeschichte I*, Z. *N. T. W.*, *1913*, p. 22) indique cette hypothèse mais sans se prononcer formellement à son sujet.

éloigné des faits qu'il raconte et de la narration primitive. L'épisode de Corneille est, de plus, contredit de la manière la plus nette par la notice de *11,20* et s'il s'était réellement produit, les discussions qui se sont déroulées à Jérusalem et qu'attestent les témoignages de l'épître aux Galates et d'*Actes*, *15* n'auraient pas pu avoir lieu [1]. Dans ces conditions il ne paraît pas nécessaire de relever les multiples invraisemblances et les impossibilités que contient le récit [2] pour rejeter l'historicité de l'épisode [3] soit qu'on le considère comme créé par le rédacteur [4], soit qu'on explique son origine par la transformation et la transposition d'une donnée historique [5].

La notice de *11*, *19-36* est un mélange d'éléments disparates. On y reconnaît une tradition

1. Weizsæcker, *Apost. Zeitalter*, p. 175; Wellhausen, *Krit. An.*, p. 20.

2. Par exemple le fait qu'à l'époque où se placerait l'épisode il n'y avait, selon toute vraisemblance, pas de cohorte Auguste en garnison à Césarée (Schürer, *Gesch. des jüd. Volkes* 1^4, p. 462 s.). On trouvera ces invraisemblances relevées dans le commentaire de Loisy, p. 432 s.

3. L'historicité de l'épisode est admise par Clemen (*Paulus*, Giessen, 1904, II, p. 141) et par Kirsopp Lake (*The earlier epistels of Paul*, London, 1911, p. 21.)

4. Baur, *Paulus*, I^2, Leipzig, 1866, p. 91 s.; Zeller, *Apostelgesch.*, p. 189 s.; Overbeck, p. 151, etc.

5. Comme le suppose par exemple Bousset (*Th. Rund.*, 1908, p. 191) qui croit qu'il était originairement question de la conversion d'un prosélyte.

primitive d'une grande valeur historique, surchargée et en partie dénaturée par un remaniement ultérieur, pas assez cependant pour qu'on ne puisse en reconnaître, sinon la lettre, du moins l'esprit. Le morceau se rattache à la donnée de *8,4* sur la persécution. Le détail sur la mission de Barnabas à Antioche est suspect ; il rappelle le rôle joué en Samarie par Pierre et par Jean. Il est contredit par le fait que, dans la suite, loin de représenter vis-à-vis des chrétiens d'Antioche l'Eglise de Jérusalem, Barnabas représentera les fidèles et les apôtres d'Antioche devant la communauté jérusalémite. Enfin, dans la suite, Barnabas ne revint plus à Jérusalem sinon en visite [1]. Il est probable que Barnabas fut un de ces chrétiens de Chypre qui prirent à Antioche l'initiative de la prédication de l'Evangile aux païens. (Loisy, p. 464 s.) Débarrassée de ses éléments secondaires la notice sur l'Eglise d'Antioche a une très grande valeur (Loisy, p. 461). Elle relate un fait d'une importance capitale et cela avec une sobriété qui contraste singulièrement avec la prolixité de l'histoire de Corneille.

Loisy est porté à voir dans la notice relative à la venue de Paul à Antioche (*11,25 s.*) un arti-

1. Un fait analogue est constaté au *ch. 15* relativement à Silas (*15, 22. 40*).

fice semblable à celui qui y a conduit Barnabas (p. 464). Cette opinion ne nous paraît pas s'imposer. L'épître aux Galates parle d'une période d'activité de Paul en Syrie et en Cilicie (*1,21*) ce qui autorise à conjecturer que c'est la réputation que Paul s'était acquise comme missionnaire qui a déterminé Barnabas à l'amener à Antioche [1].

La notice sur l'envoi de Barnabas et de Saul à Jérusalem (*11, 27-30*) appelle diverses remarques. Le motif du voyage, porter des secours à la communauté jérusalémite en raison d'une famine qu'annonce le prophète Agabus, ne peut être tenu pour historique. Il s'explique par une réminiscence un peu vague ou par une transposition de la grande collecte entreprise par Paul à la suite de la demande qui lui avait été faite à la confé-

1. Il résulte du texte cette indication très importante que l'initiative de la prédication de l'Evangile aux païens a été prise à Antioche indépendamment de Paul. Il serait faux d'en conclure que Paul n'a fait, pour la mission parmi les païens, que suivre l'exemple donné par l'Eglise d'Antioche. Il est fort possible, en effet, et infiniment vraisemblable, que l'initiative de la prédication aux païens a pu être prise simultanément mais indépendamment dans des milieux divers. L'importance du rôle joué ultérieurement par Paul, le fait que ses épîtres sont le seul document conservé de cette prédication parmi les païens, et que Luc a donné à son œuvre la forme d'une histoire de la mission paulinienne ont eu pour effet de rejeter dans l'ombre et même de faire oublier ces missions pagano-chrétiennes non pauliniennes.

rence de Jérusalem [1]. Le détail ne peut être historique car Paul n'aurait pas manqué de dire dans l'épître aux Galates, s'il avait pu le faire, qu'il n'avait pas attendu la demande de l'Eglise de Jérusalem pour essayer de venir en aide aux communautés de Judée. En outre, la prophétie d'Agabus est rendue suspecte par le doublet qu'elle présente avec l'intervention du même prophète à la veille de la dernière visite de Paul à Jérusalem (*21,10-14*).

De ce que le motif du voyage n'est pas historique, il ne faut pas conclure avec Weizsæcker (*Ap. Zeitalter*, p. 87 s.) que le voyage lui-même a été imaginé. Le rédacteur ne rapportant rien de ce qui se passe au cours du séjour à Jérusalem n'aurait pas eu de raison d'introduire un épisode ne jouant aucun rôle dans son récit. Il est bien plus naturel de penser que le motif donné au voyage a été substitué au motif réel éliminé par le rédacteur. Le voyage qui nous occupe doit être identifié

1. Schwartz, *Zur Chronologie*, p. 272. Si la transposition est intentionnelle le rédacteur aura voulu éviter l'histoire de la collecte qui contredisait sa thèse fondamentale en présentant le christianisme palestinien et le christianisme hellénique comme deux groupes séparés l'un de l'autre et nullement comme fondus ensemble (Loisy, p. 474). Voelter (*Neutestamentliche Streitfragen, N. theol. Tijd.*, 1915, p. 138 s.) donne la priorité à la tradition des Actes par rapport à celle de l'épître aux Galates.

avec celui qui est raconté dans *Actes*, *15* [1], l'un et l'autre correspondant à celui dont il est question dans *Gal.*, *2,1 s.* Le rédacteur a donc transformé un voyage dans lequel Paul et Barnabas allaient soutenir contre les prétentions des jérusalémites les droits des pagano-chrétiens en n'acceptant pas d'autre obligation que celle toute morale de la collecte ; il en a fait un voyage entrepris pour porter à Jérusalem les dons des chrétiens d'Antioche. Le vide laissé par la mutilation du récit primitif a été dissimulé par l'introduction de l'épisode de la persécution d'Hérode Agrippa entre le départ et le retour de Paul. Peut-être y avait-il entre les deux faits quelque rapport chronologique.

Le récit de la persécution est formé d'éléments assez disparates. Après une brève notice sur la mort de Jacques (*12,1-2*) vient le récit de l'emprisonnement et de la délivrance de Pierre (*12,3-19*) et celui de la mort du persécuteur (*12,20-23*). Il y a là un curieux mélange de notices sèches à

1. Voir là-dessus Maurice Goguel, *Essai sur la chronologie paulinienne*, *R. H. R.*, t. LXV, mai-juin 1912, p. 300 s. L'identité des voyages rapportés dans *Actes*, 11 et *Actes*, 15 est admise par un grand nombre de critiques, p. ex. Ramsay, *Paulus in der Apostelgeschichte*, p. 50 ; Wellhausen, *Krit. Anal.*, p. 21 ; Bousset, *Th. Rund.*, 1908, p. 196 s. ; *Z. N. T. W.*, *1914*, p. 159 ; Vœlter, *Neutestamentliche Streitfragen*, *N. theol. Tijd.*, 1915, p. 137 ; Preuschen, p. 75, 91, etc. ; Loisy, *Ep. aux Galates*, p. 102 ; Wendland, *Urch. Litform.*, p. 472.

force d'être précises, de développements légendaires et de détails topographiques que le rédacteur a difficilement pu inventer. Il faut penser ici à une tradition développée et transposée. Le récit primitif devait parler non de l'exécution de Jacques, frère de Jean, mais de celle de Jacques et de son frère Jean. Outre les témoignages relatifs au martyr et très probablement au martyr simultané des deux frères on peut faire valoir à l'appui de cette hypothèse qu'il y aurait quelque chose d'étrange à ce que la persécution n'ait pas atteint Jean que le début du récit avait présenté comme ayant été avec Pierre le chef et le représentant de l'Eglise de Jérusalem et cela d'autant plus que Jean ne sera plus nommé dans la suite [1].

Loisy a pensé que le remaniement n'avait pas seulement fait disparaître le martyre de Jean mais, en même temps, le récit du procès de Jacques. Il estime impossible que primitivement il ait été dit tant sur Pierre et si peu sur Jacques. Le rédacteur, pense-t-il, aura fait disparaître le récit du procès parce qu'il n'aura pas voulu laisser croire que les chrétiens aient pu se rendre coupables d'infractions aux coutumes juives assez graves pour avoir justifié une condamnation capitale de-

1. Sur cette hypothèse voir notre *Essai sur la chronologie paulinienne*, *R. H. R.*, t. LXV, p. 295 ; Wendland, *Urch. Litform.*, p. 316 ; Wellhausen, *Krit. An.*, p. 22 ; Loisy, p. 483.

vant le sanhédrin. (Loisy, p. 478 s.) Nous ne voyons pas ce qui peut empêcher que la tradition aït conservé le souvenir de la mort de Jacques sans celui des circonstances qui l'avaient accompagnée. La disproportion des récits relatifs à Jacques et à Pierre n'est pas anormale : d'un côté il s'agissait d'un fait intéressant en lui-même, de l'autre d'une circonstance de nature à frapper l'imagination et à servir de thème à des récits édifiants. On ne voit pas, au surplus, l'intérêt qu'il y aurait eu à supprimer une intervention du sanhédrin contre les chrétiens alors que le rôle de ce tribunal n'était pas présenté, notamment dans les récits de la passion, comme de nature à le faire passer aux yeux des lecteurs pour une autorité impartiale. L'hostilité des autorités juives contre les chrétiens était un fait que le rédacteur des Actes ne pouvait songer ni à supprimer ni à atténuer mais qu'il s'est attaché à opposer à l'attitude impartiale et plutôt bienveillante des autorités païennes.

Le récit de la délivrance de Pierre présente des éléments miraculeux qui dénotent au moins une forte intervention du rédacteur ou de la tradition [1]. On y trouve un élément — l'intention de

1. Le thème qui y est mis en œuvre a servi deux autres fois dans le livre des Actes et dans des passages qui sont à mettre au compte du rédacteur, *5, 17-25. 16, 23-34.* cf. Loisy, p. 488.

repousser le procès jusqu'après la pâque — qui pourrait venir des synoptiques (*Mc.*, *14*, *1-2*) bien qu'il ne se trouve pas dans l'évangile de Luc. Nous hésiterions cependant à conclure avec Loisy (p. 484) que tout le récit relatif à Pierre n'est qu'une fiction construite sur le seul fait que l'apôtre avait réussi à s'enfuir de Jérusalem. Les détails circonstanciés sur la maison de Marie donnent l'impression d'un récit qui, sous sa forme primitive, a été fait par quelqu'un qui connaissait la topographie de Jérusalem. La même conclusion ressort du fait que la fin primitive de l'épisode a été transformée. Le récit ne pouvait originairement se terminer par l'indication vague « il alla dans un autre lieu ». On a conjecturé que Pierre s'était rendu à Antioche et que ce détail avait été supprimé parce que la présence de Pierre à Jérusalem peu de temps après, à l'occasion de la conférence, empêchait de le conduire trop loin de la ville sainte, peut-être aussi parce que la mention d'Antioche pouvait évoquer le souvenir de l'incident qui s'était élevé dans cette ville entre Pierre et Barnabas, d'une part et Paul de l'autre. Le motif que le rédacteur des Actes donne à la séparation entre Paul et Barnabas trahit l'intention de faire oublier l'incident (Wellhausen, *Noten*, p. 9, n. 1. ; *Krit. An.*, p. 23 ; Loisy, p. 491 s.). Il ne semble donc pas que nous soyons en pré-

sence d'une fiction imaginée par le rédacteur pour expliquer que Pierre n'ait pas été victime de la persécution. Il faut penser plutôt à l'altération par le rédacteur d'une tradition qui s'était originairement formée autour du fait que l'apôtre Pierre qui aurait, semblait-il, dû être une des premières victimes de la persécution, avait réussi à s'enfuir, peut-être même à s'évader de la prison d'Agrippa.

La notice sur la mort d'Hérode (*11, 20-23*) vient d'une tradition populaire à laquelle avait donné naissance la mort subite du persécuteur, mort qui avait du frapper les imaginations.

La notice du *verset 24* sur les succès de la prédication chrétienne est purement rédactionnelle, elle relie, tant bien que mal, le récit relatif aux persécutions à la mention du retour de Paul et de Barnabas à Antioche.

On peut considérer que l'idée autour de laquelle sont groupés les récits des Actes entre *6, 1* et *12, 25* est celle de l'extension du christianisme en dehors de Jérusalem et jusqu'à Antioche. Cette extension est présentée comme la conséquence des persécutions qui ont obligé les membres de la communauté chrétienne à se disperser.

On peut distinguer dans cette section deux séries de récits. La première comprend ceux qui sont en relation directe avec l'idée dominante de

l'extension de l'Eglise, conséquence de la persécution : ce sont les morceaux relatifs aux Sept et à Etienne (*6, 1-7, 60*), à la persécution (*8, 1-4*), à la constitution de l'Eglise d'Antioche (*11, 19-26*) et au voyage de Paul et de Barnabas à Jérusalem (*11, 27-30 ; 12, 25*). Un certain nombre de morceaux viennent en surcharge de ceux-ci : ce sont les histoires de la deuxième série, ils comprennent les récits relatifs à Philippe (*8, 5-40*), à la conversion de Paul et à ses séjours à Damas et à Jérusalem (*9, 1-30*), à Pierre (*9, 32-11, 18*) et enfin la notice sur la persécution d'Hérode (*12, 1-24*).

Laissons d'abord de côté ces récits de la seconde série. La question qui se pose est celle de savoir si le premier groupement est l'œuvre du rédacteur des Actes ou s'il l'a trouvé déjà constitué dans sa source. C'est la première de ces deux hypothèses qui nous paraît devoir être admise. Nous avons vu que la liaison entre les divers éléments de cette tradition est souvent maladroite et insuffisante. C'est une indication précise contre leur communauté d'origine. Il faut ajouter qu'une source qui aurait raconté l'extension du christianisme comme conséquence des persécutions suscitées par le mouvement helléniste aurait difficilement pu s'arrêter à la constitution de l'Eglise d'Antioche mais qu'elle aurait dû parler des missions dont cette Eglise avait été le point de dé-

part. Pour le faire, elle aurait dû nécessairement raconter la conversion par laquelle le grand persécuteur était devenu un grand missionnaire. Or, nous l'avons vu, le récit de la conversion de Paul n'est pas intégré dans la tradition relative aux Hellénistes. Il n'est en relations, ni avec la participation de Saul à la persécution d'Etienne, ni avec les origines de l'Eglise d'Antioche, ni avec l'arrivée de Paul dans cette communauté. Il a été introduit par l'auteur des Actes parce que la manière dont il entendait développer son récit exigeait qu'il ait raconté cette conversion. Il y a là, nous semble-t-il, une raison très grave qui s'oppose à ce que la source à laquelle l'auteur a emprunté la notice de *12*, *13* sur les prophètes d'Antioche et ce qui suit soit la continuation des récits relatifs aux Hellénistes et aussi à ce que ces récits eux-mêmes aient été trouvés par l'auteur des Actes déjà groupés tels que nous les lisons.

Il nous reste à nous demander si, dans cette deuxième section des Actes, on trouve des récits qui puissent être rattachés à l'un ou à l'autre des cycles de traditions que nous avons rencontrés dans la première. L'idée autour de laquelle les récits étaient groupés aussi bien dans l'un que dans l'autre de ces cycles était celle de l'Eglise de Jérusalem, aussi ne peut-on leur attribuer des groupes de récits qui, comme ceux relatifs à Phi-

lippe et à Pierre, sont constitués autour d'une personnalité. Il n'y aurait donc que le récit de la persécution auquel on pourrait songer à attribuer une relation avec les cycles A ou B. Il y a peut-être à le faire une certaine difficulté. Les récits de ces cycles ne nous sont point apparus avec un bien grand degré de valeur historique, or le fond premier de la tradition sur la persécution est excellent. En effet, le seul fait que cette persécution est présentée comme une nouveauté contredit la manière dont l'auteur des Actes s'était représenté la réaction provoquée par l'activité des Hellénistes, réaction dans laquelle il avait vu une persécution dirigée contre toute l'Eglise.

Nous ne croyons pas qu'il y ait des raisons suffisantes d'attribuer en tout ou en partie la disposition actuelle de la section *6, 1-12, 25* à un interpolateur postérieur à la première rédaction des Actes.

III. — Le premier voyage missionnaire de Paul (*13,1-14, 28*)

Le récit du premier voyage missionnaire de Paul s'ouvre par une notice sur les prophètes et les didascales d'Antioche à qui l'Esprit ordonne de mettre à part Barnabas et Saul pour l'œuvre missionnaire (*13, 1-2*). Cette notice ne se rattache

pas à ce qui précède [1] puisque Barnabas et Saul ne sont pas présentés comme des personnages déjà connus mais nommés avec les autres didascales et comme eux, Barnabas étant le premier de la liste et Saul le dernier. Le rédacteur n'aurait pas mentionné des personnages insignifiants et surtout ne les aurait pas nommés avant Paul; la notice doit donc venir d'une source écrite, que l'on pourrait se représenter comme des annales de l'Eglise d'Antioche auxquelles Luc aurait emprunté la notice sur le départ en mission [2]. Cette même source a fourni le *verset 3* qui parle du départ de missionnaires. Les jeûnes et les prières dont il y est question ne sont pas un doublet du *verset 2*, ils sont motivés non par le choix des missionnaires mais par leur départ [3].

Le récit de la mission dans l'île de Chypre (*13, 4-12*) contient des éléments divers. Certaines indications géographiques semblent précises mais d'autres détails ne peuvent être compris que comme

1. Loisy (p. 472, 479) la rattache à la première notice sur l'Eglise d'Antioche.

2. On peut admettre qu'il ne l'a pas intégralement reproduite: il serait difficile d'expliquer sans cela pourquoi le document qui caractérisait d'un mot les autres didascales n'en a pas fait autant pour Saul et Barnabas. Luc qui avait eu l'occasion de présenter ces deux personnages aura fait disparaître ce qui était dit d'eux. Cf. Loisy, p. 502.

3. Contre l'opinion de Loisy, p. 508.

des débris de récits plus étendus, telle la notice sur Jean-Marc (*13*, 5*b*) qui occupe une place peu naturelle et qui n'est pas une création du rédacteur lequel n'aurait pas imaginé un épisode relatif à Marc, épisode qui risquait de contredire son idéal d'une parfaite harmonie entre les apôtres. De même la manière dont le nom de Paul apparaît pour être, dans la suite, exclusivement employé suppose qu'il y avait primitivement là une notice plus détaillée. D'un autre côté le récit de la mission à Chypre appelle, au point de vue historique, de graves réserves. L'altercation de Paul avec le magicien Bar-Jésus ou Elymas [1] a trop de points communs avec l'épisode de Samarie (*8*, *18-24*) [2] pour qu'on ne doive pas y reconnaître, au moins, un fort élément rédactionnel. Cependant le fait qu'au cours du récit (*13*,*7*) Barnabas est nommé avant Paul empêche de penser à une simple création du rédacteur.

De Paphos où s'était passée la scène devant Sergius Paulus, les missionnaires gagnent Perge de Pamphylie. S'ils ne prolongent pas leur séjour à Chypre malgré les conditions favorables que doit

1. Double nom dont l'origine ne peut guère être attribuée au rédacteur mais qui trahit l'influence d'une source où la dualité de noms devait être expliquée.

2. Holtzmann, *H. C.*, *I*, *2*, p. 87. Loisy (p. 511 s.) indique avec raison que le caractère plus vague du récit relatif à Elymas montre que la priorité doit être du côté de l'épisode du *ch. 8*.

créer la conversion du proconsul, Loisy (p. 519) voit dans ce fait la preuve que tout ce qui est dit de Paul à Chypre est dénué de valeur historique. La conclusion ne s'imposerait que si l'auteur des Actes s'attachait toujours à donner un récit complet de l'activité de Paul dans chacune des contrées ou des villes qu'il mentionne, ce qui est loin d'être le cas.

Le *verset 13b* qui relate le retour de Jean Marc à Jérusalem donne nettement l'impression d'un texte mutilé et altéré. Le rôle subordonné attribué à Jean-Marc ne rendait pas nécessaire de raconter son départ. Il rend difficile de comprendre que cette défection ait pu, dans la suite, provoquer la séparation de Paul et de Barnabas. Le retour de Marc à Jérusalem [1] était peut-être motivé dans la source, le rédacteur n'aura retenu que le fait afin de l'utiliser ultérieurement pour faire disparaître la véritable raison de la séparation entre Paul et Barnabas [2].

Le récit de l'activité missionnaire de Paul en Pamphylie — comme d'ailleurs dans les autres

1. Peut-être originairement à Antioche car c'est à Antioche que nous le retrouverons.

2. L'idée indiquée par Loisy (p. 521) d'une rivalité d'auteur, d'une intention de Luc de discréditer celui qui avait rédigé le second évangile ne nous paraît pas pouvoir être retenue notamment parce que le rôle de Marc n'est nullement présenté dans les Actes sous un jour défavorable.

régions qu'il évangélisa par la suite — est coulé dans un cadre systématique. L'apôtre se serait d'abord et exclusivement adressé aux synagogues ; il n'aurait parlé aux païens qu'après avoir constaté l'échec de ses efforts auprès de ses compatriotes. La chose est présentée dans les Actes d'une manière si absolue qu'on doit y voir le développement de l'idée formulée dans l'épître aux Romains : « au Juif d'abord, au païen ensuite » (*Rom.*, *1*, *16*). Dans une certaine mesure ce tableau correspond à la réalité. Paul a dû utiliser pour sa prédication tous les points d'appui qu'il pouvait trouver et, avant tout, les synagogues qui constituaient des centres ardents de propagande monothéiste. Il se peut aussi que très fréquemment les choses se soient gâtées entre Paul et les Juifs, mais l'analyse même des récits prouve que Paul n'a pas toujours attendu l'échec de sa prédication aux Juifs pour s'adresser aussi aux païens et de même il n'a pas toujours dû attendre de s'être séparé de la synagogue pour chercher à doter les communautés qu'il formait d'un autre centre de réunion (Wellhausen, *Krit. An.*, p. 26 ; Loisy, p. 509 s. 541).

Le récit de l'activité de Paul à Antioche de Pisidie (*13*, *14-52*) confirme ces observations. Les missionnaires viennent à la synagogue où, la parole leur étant offerte, Paul prononce un discours. On lui demande de parler de nouveau le prochain

sabbat. Ce jour-là, toute la ville s'assemble pour entendre les apôtres, ce qui provoque la fureur des Juifs. C'est alors que Barnabas et Paul déclarent qu'ils étaient tenus de s'adresser d'abord aux Juifs mais que, maintenant, ils vont prêcher l'Evangile aux païens. L'émotion produite dans toute la ville par la prédication de Paul ne se comprendrait pas si, jusque-là, seuls les Juifs et les prosélytes avaient eu l'occasion de l'entendre. Le récit brise donc le cadre dans lequel le narrateur a voulu l'enfermer.

Le discours de Paul au lieu d'être accompagné de la remarque que l'on attend sur l'effet produit est suivi d'une remise à huitaine qui contredit la permission de parler qui a été accordée à l'apôtre. Deux traditions sont ici juxtaposées : d'après l'une, les autorités synagogales refuseraient la parole à Paul ou plutôt l'ajourneraient à huitaine, puis, au moment où l'apôtre qui avait employé le délai qui lui était imposé pour s'adresser aux païens, voudrait enfin prendre la parole dans la synagogue, les Juifs excités contre lui s'y opposeraient. [1] A cette manière de se représenter les choses qui viendrait du récit primitif le rédacteur aurait su-

1. Wendt, p. 234 s. Loisy (p. 539) pense que le récit actuel peut être suffisamment expliqué par la gaucherie du narrateur sans qu'il soit nécessaire de recourir à l'hypothèse d'une source surchargée et remaniée.

perposé l'idée, réclamée par sa théorie, d'une première activité auprès des Juifs et aurait introduit un discours prononcé par Paul dès le premier sabbat.

L'examen du discours confirme cette manière de voir. On ne peut avec Bethge (*Die paulinischen Reden in der Apostelgeschichte*, Gœttingen, 1887, p. 17 s.), y voir une reproduction libre dans la forme, mais, pour l'essentiel, fidèle de paroles réellement prononcées par Paul. On y relève tant de réminiscences des discours des premiers chapitres des Actes qu'on peut bien dire avec Holtzmann (*H. C.*, *I.* 2, p. 92; cf. p. 88) que ce n'en est qu'une récapitulation. Ce qui est dit des apôtres témoins de la résurrection (*13,31*) contredit la manière dont Paul se représente l'apostolat, le sien en particulier (Wellhausen, *Krit. An.*, p. 25. n. 1). Dans le même verset la mention des jours pendant lesquels Jésus s'est manifesté après sa résurrection exprime une conception qui se rattache au remaniement du prologue, c'est-à-dire à la partie la plus jeune du livre des Actes (Loisy, p. 530).

Ainsi, derrière la narration actuelle de la prédication de l'Evangile à Antioche de Pisidie, on peut reconnaître un récit plus ancien qui ne contenait pas de discours de Paul et dans lequel l'apôtre n'attendait pas, pour s'adresser aux païens, d'avoir solennellement rompu avec la synagogue.

A propos d'Iconium il est dit (*14, 1*) que les apôtres prêchent dans la synagogue et convertissent beaucoup de Juifs et de Grecs. Comme rien n'autorise à faire de ces Grecs des prosélytes il faut supposer qu'il y a dans le récit actuel une lacune et qu'originairement il était question d'une prédication en dehors de la synagogue.

L'émeute provoquée par les Juifs contre les prédicateurs de l'Evangile (*14, 2*) paraît bien devoir être mise au compte du rédacteur ainsi que l'indication du *verset 5* sur le départ des apôtres. Elle est contredite par le fait que toute une partie de la ville s'est prononcée pour eux ce qui devait rendre vaines les menaces des Juifs. Comme de plus il est dit que les missionnaires se réfugient à Lystre et à Derbe (*6*) c'est-à-dire dans deux villes à la fois, il y a fortement lieu de soupçonner ici un remaniement rédactionnel.

L'épisode de la guérison de l'impotent de Lystre (*14, 7-10*) appelle diverses réserves. Il est peu naturel que l'évangélisation de Lystre et de Derbe ayant été racontée au *verset 6*, le récit revienne en arrière pour raconter en détail la guérison d'un impotent dans la première de ces deux villes. Le miracle est, de plus, rendu fort suspect par des analogies [1] qui vont jusqu'à des identités d'expres-

1. Voir en particulier *3, 2; 14,7 ; 3, 4-14,9 ; 3,8-14,10*.

sions avec le récit de la guérison de l'impotent à la porte du Temple. Peut-être le morceau *11-18* qui rapporte l'enthousiasme provoqué par la guérison et le sacrifice que l'on s'apprête à offrir aux apôtres pris pour Zeus et Hermès a-t-il été emprunté par le rédacteur à une tradition plus ancienne. On y trouve en effet (*14*) l'expression « les apôtres Barnabas et Paul » où non seulement Barnabas est avant Paul mais où, de plus, il y a, comme au *verset 4*, un emploi du terme d'apôtre qui n'est conforme ni aux idées ni aux habitudes du rédacteur des Actes [1]. Ce verset serait ainsi un fragment isolé de la source.

Les versets *19-20* qui racontent le départ des missionnaires à la suite d'une tentative de lapidation provoquée par les Juifs venus d'Antioche sont sans relation avec le contexte et de plus rendus suspects par l'identité qu'ils établissent entre le départ des apôtres de Lystre et leur départ d'Iconium. C'est toujours la théorie chère au rédacteur d'une intervention hostile des Juifs qui

1. Loisy (p. 546 s., 554) pense que le terme d'apôtre a été introduit par le rédacteur pour remplacer une expression originale qui ne s'accordait pas avec l'autorité qu'il attribuait à Paul. Cette expression pourrait avoir été celle d'évangéliste. Il nous semble que le rédacteur aurait pu la faire disparaître sans se mettre en contradiction avec sa conception de l'apostolat.

vient interrompre une activité qui se déroulait dans des conditions favorables.

Le *v. 21* qui raconte l'évangélisation de Derbe comme si elle n'avait pas déjà été mentionnée en même temps que celle de Lystre au *v. 6* est à expliquer par une négligence de rédaction.

Le récit s'achève par l'indication de l'itinéraire de retour des missionnaires. Seul le *verset 23* qui parle de l'institution de presbytres pourrait trahir une intention du rédacteur. Le reste est trop sommaire pour prêter à une semblable interprétation. Il faut aussi observer que si le rédacteur avait voulu seulement ramener les voyageurs à leur point de départ, il aurait facilement pu imaginer un itinéraire qui ne les aurait pas fait revenir sur leurs pas. S'il ne l'a pas fait c'est, selon toute vraisemblance, qu'il trouvait dans sa source l'indication de ce retour en arrière. Tout ce qu'on peut supposer c'est qu'il y était motivé d'une manière que le rédacteur n'aura pas jugé à propos de reproduire dans son récit.

Ainsi, à travers tout le récit de cette mission à Chypre, en Pisidie et en Pamphylie on découvre les traces d'une source mais cette source a subi de si forts remaniements qu'il n'en subsiste plus guère que des fragments. Mutilations et additions font qu'on n'aperçoit plus le véritable développement du voyage, qu'un schématisme rigide est

imposé aux allées et venues des voyageurs et à leurs méthodes missionnaires et que la physionomie de leur prédication disparaît derrière une accumulation de récits inconsistants [1].

1. Quelques auteurs comme Schwartz (*Zur Chronologie*, p. 272) et surtout Loisy (p. 506 s., 509, 519) ont été si frappés de l'inconsistance du récit qu'ils supposent qu'il n'y a pas eu en réalité de mission accomplie en Crète et en Pisidie, Lycaonie etc., par Barnabas et Paul ensemble. Le récit actuel proviendrait, d'après eux, d'une combinaison qui a fondu les deux voyages dont il est question à la fin du *chapitre 15*, celui que Barnabas accomplit avec Jean-Marc et qui a Chypre pour théâtre et celui que Paul accomplit avec Silas et qui le mène d'abord en Cilicie et en Pisidie, Lycaonie, etc. Loisy pense que c'est intentionnellement que le rédacteur a supprimé la mission paulinienne en Syrie et en Cilicie attestée par l'épître aux Galates et lui a substitué le premier voyage actuel qui était nécessaire pour motiver la dispute relative aux observances. Cette ingénieuse combinaison nous paraît soulever une série de difficultés qui s'opposent à son adoption. Nous ne nous expliquons pas, tout d'abord, étant données les idées du rédacteur sur les relations des apôtres entre eux, pourquoi il aurait été imaginer une collaboration de Paul et de Barnabas pour une tournée missionnaire de manière à être obligé de rapporter la rupture qui s'était faite entre eux, alors que, même dans l'hypothèse d'un désaccord qui se serait produit entre eux à Antioche, le départ des deux hommes pour des tournées missionnaires différentes alors qu'ils n'en avaient accompli aucune en commun ne prenait pas du tout le caractère d'une rupture entre eux. En second lieu, on ne voit pas quelle raison le rédacteur aurait pu avoir de supprimer la mission de Syrie et de Cilicie sinon, peut-être, que cette mission se plaçait avant l'époque où il concevait que la prédication de l'Evangile aux païens avait été inaugurée par la conversion de Corneille par Pierre; mais, dans ce cas, il eût suffi de retarder la mission de Syrie et de Cilicie et il n'eût

IV. La conférence de Jérusalem (*15, 1-35*).

La venue de Paul à Jérusalem pour la conférence relatée dans *Actes, 15, 1-35* doit être identifiée au voyage de Paul et de Barnabas raconté aux *chapitres 10-11* et à celui qui est relaté dans *Gal., 2*. De part et d'autre les voyageurs sont les mêmes, Paul, Barnabas et quelques autres (l'épître aux Galates nomme Tite) ; Pierre et Jacques sont au premier rang des personnalités jérusalémites avec lesquelles traitent les délégués d'Antioche. D'après *Actes, 15* et *Galates, 2*, une entente est conclue et il est dit que rien de plus n'est imposé aux chrétiens sortis du paganisme. Enfin, de part et d'autre, l'accord conclu intéresse les mêmes com-

pas été utile de la remplacer par une mission dans une autre contrée. En troisième lieu, il faut remarquer que la tournée accomplie pendant le premier voyage en Pisidie, Lycaonie etc., n'est pas identique — ne serait-ce que quant à l'ordre suivi — à la visite des mêmes régions dans le second voyage. Le retour de Paul dans des contrées qu'il avait déjà visitées n'a rien que de très naturel. La lecture des épîtres aux Thessaloniciens, aux Philippiens, aux Galates et aux Corinthiens montre combien Paul tenait à visiter à nouveau les Eglises qu'il avait fondées. Enfin la querelle des observances a été provoquée par des incidents qui se sont produits au sein de l'Eglise d'Antioche. Ce qui, dans le récit de la conférence de Jérusalem, donne une impression contraire — notamment la lettre adressée par la conférence — est totalement dénué de valeur historique. Voir encore p. 260 s.

munautés pagano-chrétiennes, celles de Syrie et de Cilicie qui seules existaient alors d'après l'épître aux Galates et à qui est adressée la lettre de la conférence d'après le récit des Actes. Ces coïncidences caractéristiques établissent bien, malgré les différences qui les accompagnent, que c'est au même fait que se rapportent les deux narrations [1] et, par voie de conséquence, indiquent que les récits d'*Actes*, *11* et d'*Actes*, *15* sont parallèles. Le rédacteur aura disposé de deux relations des mêmes faits qui présentaient entre elles de telles différences qu'il n'en aura pas reconnu l'identité fondamentale [2], ou bien il aura combiné, à l'aide de la source déjà utilisée au *chapitre 11* et peut-être d'autres éléments, le récit tendancieux du *chapitre 15* pour illustrer et défendre une thèse qui lui était chère.

Le récit d'*Actes*, *15*, envisagé en lui-même appelle diverses observations qui tendent à mettre son unité sérieusement en doute. Au *verset 1*, il est question d'une discussion qui s'élève dans l'Eglise d'Antioche quand des gens, venus de Judée, affirment aux chrétiens sortis du paga-

1. Voir p. 221, n. 1.

2. C'est ce qu'admet par exemple P. Wendland (*Urchr. Literform.*, p. 253, 255, n. 2), qui estime antérieures à la rédaction des Actes les corrections intentionnelles du récit de *Gal.*, *2*, qu'on trouve dans *Actes*, *15*.

nisme qu'ils doivent se faire circoncire pour être sauvés. On décide que la question sera discutée à Jérusalem. Au *verset 5* il est dit qu'à Jérusalem des pharisiens devenus croyants soutiennent la nécessité des observances et les choses sont présentées comme si la question surgissait, à ce moment-là, pour la première fois. Le *verset 1* et le *verset 5* ne peuvent appartenir à la même source [1]. Ils permettent d'apercevoir deux traditions qui parlent l'une d'une controverse née dans l'Eglise d'Antioche, l'autre d'une discussion qui s'élève à Jérusalem.

Il n'est pas moins frappant que dans cette affaire qui intéresse les membres des Eglises fondées par Paul et Barnabas, les deux apôtres jouent un rôle aussi effacé. C'est Pierre qui soutient la thèse de la justification par la foi (*15, 7-11*). C'est Jacques qui formule les propositions qui seront adoptées (*15, 13-21*); quant à Paul et à Barnabas ils se bornent à raconter les miracles et les prodiges que Dieu leur a donné d'accomplir parmi les païens (*15, 12*) et cela, non pas à la place où cet exposé serait naturel, c'est-à-dire au début, comme introduction à la discussion, mais au cours du récit

1. Schwartz, *Zur Chronologie*, p. 270 ; Wellhausen, *Krit. Anal.*, p. 26 ; Johannes Weiss, *Das Urchristentum*, Gœttingen, 1914, p. 196 ; Voelter, *Neutestamentliche Streitfragen, N. theol. Tijd.*, 1915, p. 127.

entre le discours de Pierre et celui de Jacques, à un endroit où cet exposé ne joue aucun rôle. Comme de plus le discours de Jacques prend directement son point de départ dans ce qu'a dit Pierre, sans aucune allusion à Paul et à Barnabas, il faut considérer que le *verset 12* appartient à une autre tradition que son contexte [1].

La mention de Paul et de Barnabas au *v. 25* n'est pas non plus naturelle. Les *versets 25* et *28* commencent l'un et l'autre par ἔδοξεν ce qui fait une répétition difficile à accepter quant à la forme. Quant au fond, il n'est pas admissible que la décision essentielle, celle qui a une portée de principe et qui tranche la question débattue, qui de plus est présentée comme une décision du Saint-Esprit, soit donnée seulement en second lieu et comme en appendice d'une décision qui ne porte que sur la manière de communiquer aux intéressés la solution adoptée [2]. Le fait qu'au

1. Schwartz, *Zur Chronologie*, p. 270, n. 2 ; Preuschen, *Untersuchungen zur Apostelgeschichte, I, Z. N. T. W.*, 1913, p. 16 ; Bousset, *Der Gebrauch des Kyriostitels als Kriterium für die Quellenscheidung in der ersten Hälfte der Apostelgeschichte, Z. N. T. W.*, 1914, p. 158; Voelter, *Neutestamentliche Streitfragen, N. theol. Tijd.*, 1915, p. 130.

2. On peut ajouter qu'à l'époque de la conférence de Jérusalem, les missionnaires ne semblent pas avoir encore couru les grands dangers dont il est question dans *15*, *25*. cf. Loisy, p. 600.

verset 25 Barnabas est nommé avant Paul, indice habituel de l'utilisation de la source, ne suffit pas pour contrebalancer cette conclusion et doit être expliqué par l'influence des autres passages de la source où Barnabas et Paul sont nommés dans cet ordre [1]. Si la mention des deux missionnaires n'est pas primitive au *verset 25*, elle ne peut l'être non plus au *verset 22*.

On peut donc distinguer dans le récit du *chapitre 15* deux éléments différents : une notice sur une controverse qui s'élève dans l'Eglise d'Antioche et qui amène Paul et Barnabas à Jérusalem (*15, 1-4*) puis le récit d'une discussion qui naît et se poursuit à Jérusalem et aboutit à formuler certains interdits qui seront imposés aux chrétiens sortis du paganisme. Cette discussion se développe en dehors de Paul et de Barnabas et la mention qui est faite d'eux ne peut être, même en ce qui concerne le *verset 13*, attribuée à la première source mais doit venir du rédacteur.

Examinons successivement ces deux traditions. Celle qui fait commencer la discussion à Antioche

1. Schwartz, *Zur Chronologie*, p. 270, n. 2. Joh. Weiss, *Das Urchristentum*, p. 196; Bousset, *Der Gebrauch des Kyriostitels*, *Z. N. T. W.*, 1914, p. 157; Voelter, *Neutest. Streitfr.*, *N. theol. Tijd.*, 1915, p. 129.

2. Contrairement à l'opinion de Voelter (*Neutest. Streitfr.*, *N. theol. Tijd.*, 1915, p. 130) qui voit ici un élément primitif de la source.

est exactement parallèle à la tradition qui a inspiré le récit du *chapitre 11* : à la suite de la visite de Jérusalémites à Antioche, Paul et Barnabas sont délégués à Jérusalem. Comme le rôle prêté au *chapitre 11* aux prophètes venus de Jérusalem ne peut être historique, la seule différence qu'il y a entre les deux traditions est singulièrement atténuée. En admettant leur identité on comprendrait pourquoi la tradition a été modifiée au *chapitre 11* : c'est afin d'éviter un doublet trop manifeste.

Il y a tout lieu de penser que cette tradition que nous trouvons au début du *chapitre 15* vient de la source dans laquelle était relatée la fondation de l'Eglise d'Antioche (Loisy, p. 568 s.). Que la source ne s'en soit pas tenue là mais qu'elle ait raconté ce qui s'était passé à Jérusalem, c'est ce qui ne semble pas pouvoir être mis en doute, mais il est certain qu'elle n'a pu contenir le décret apostolique parce que, tel qu'il est présenté, ce décret ne peut être historique. Paul s'exprime dans l'épître aux Galates en des termes qui prouvent qu'un semblable décret n'a joué aucun rôle dans les tractations de Jérusalem et, dans la première épître aux Corinthiens, là où il traite la question des viandes sacrifiées aux idoles, il le fait d'une manière qui montre, sans aucun doute possible, que le point de vue auquel se sont placés les rédac-

teurs du décret est totalement étranger à son esprit. De plus, si une réglementation semblable à celle que contient le décret avait existé, un incident comme celui d'Antioche n'aurait même pas pu se produire, enfin le passage *21*, *35* rapporte qu'à son arrivée à Jérusalem à son dernier voyage, on communique le décret à Paul et cela est dit en des termes qui prouvent avec évidence que jusque-là l'apôtre l'ignorait [1].

Le décret n'est donc pas historique dans les circonstances où il est rapporté. Si, comme cela est probable, il n'a pas été purement et simplement imaginé, il doit correspondre à d'autres circonstances que celles dans lesquelles il est rapporté. Doit-on considérer qu'il est une addition faite à la source ou bien qu'il a été substitué à un élément de la source que le rédacteur aura fait disparaître? Loisy s'est prononcé dans ce dernier sens. « Les fictions que constituent l'exigence de Jacques et le décret apostolique, dit-il, tiennent la place d'une exigence très réelle dont le rédacteur n'a pas voulu parler, à savoir la subvention

1. On ne peut voir dans *21*, *25* une glose rédactionnelle qui contredirait le récit antérieur; on est donc amené à y reconnaître un élément qui provient de la source; cf. H. Weinel, *Bibl. Theologie des Neuen Testaments* [2], Tübingen, 1913, p. 493; Joh. Weiss, *Das Urchristentum*, p. 195, n. 1; W. Bousset, *Der Gebrauch des Kyriostitels*, *Z. N. T. W.*, 1914, p. 158 s.; Loisy, p. 591.

payée par les communautés helléno-chrétiennes à la communauté de Jérusalem » (p. 588). Cette interprétation ne s'impose pas car il s'agit ici de choses fort différentes. L'appel fait à la générosité des communautés pagano-chrétiennes n'a aucunement eu le caractère d'une obligation, d'une sorte d'impôt. Paul parle d'une convenance morale, non d'une obligation légale. On ne voit pas ce qui, dans ces conditions, pourrait avoir déterminé le rédacteur à observer systématiquement le silence sur la collecte comme s'il s'agissait d'une chose compromettante pour la thèse qu'il soutient. Ce silence il l'a d'ailleurs si peu gardé que dans *11,29 s.* il a parlé d'un don porté d'Antioche à Jérusalem ce qui pouvait suggérer la pensée de ce qu'il aurait tant tenu à faire oublier. Nous croyons donc que c'est vainement qu'on chercherait dans le récit actuel de la conférence de Jérusalem la suite de la source à laquelle ont été empruntés les premiers versets du chapitre.

Passons maintenant à la seconde tradition que nous avons dégagée dans le *chapitre 15* : elle peut être la relation plus ou moins exacte d'un fait réel ou bien une fiction du rédacteur. Le caractère net et précis du décret apostolique rend cette dernière hypothèse bien peu vraisemblable ; elle se heurterait en outre au fait que le rédacteur, s'il avait donné libre cours à son imagination, au-

rait difficilement pu ne pas faire adresser le décret aux Eglises dont il venait de raconter la fondation. Pour ces raisons il y a lieu de penser que le rédacteur a inséré dans son œuvre un règlement relatif aux relations entre chrétiens d'origine païenne et chrétiens d'origine juive [1].

Ce règlement, ou bien n'existait pas, ou bien n'était pas valable au moment où se produisit à Antioche entre Paul et Pierre l'incident dont parle l'épître aux Galates. On pourrait supposer qu'il a été imaginé précisément pour régler des difficultés comme celles qui s'étaient produites alors [2]. Le moment où fut rédigé ce décret pourrait n'avoir pas été de beaucoup antérieur à celui où, d'après *Actes 21*,25, il fut communiqué à Paul, c'est-à-dire à 57 (ou 58). Si vraiment Silas fut, comme cela est dit au *chapitre 15*, mêlé soit à sa rédaction, soit à sa promulgation, ce ne pourrait avoir été que pendant le dernier voyage

1. Joh. Weiss, *Das Urchristentum*, p. 194 ; Loisy, p. 598.603 ; cf. *Epître aux Galates*, p. 135. Le fait qu'on a signalé dans la rédaction du décret certaines particularités du style de Luc (Harnack, I, p. 156 ; Wellhausen, *Krit. An.*, p. 28 ; Loisy, p. 599 s.) ne suffit pas pour ruiner cette opinion.

2. Weizsæcker, *Ap. Zeitalter* [2], p. 180 s. ; Spitta, *Apgsch.*, p. 212 ; Mac Giffert, *History of Christianity in the apostolic age*, Edinburgh, 1897, p. 215 s. ; von Dobschütz, *Die urchristlichen Gemeinden*, Leipzig, 1902, p. 86 ; Preuschen, *Unters. z. Apgsch.*, I, *Z. N. T. W.*, 1913, p. 16 s. ; Joh. Weiss, *Urchrist.*, p. 235 s.

missionnaire de Paul puisque, pendant le second, il accompagnait l'apôtre [1]. Toutes ces combinaisons cependant sont bien fragiles et il vaut mieux s'en tenir à cette constatation que le décret apostolique est postérieur à l'époque à laquelle le rédacteur des Actes en place la promulgation.

Quelle relation y a-t-il entre le décret lui-même et les circonstances que les Actes donnent comme celles de sa composition ? Les discours de Pierre et de Jacques auxquels il sert de conclusion sont doublement suspects, d'abord parce qu'ils prennent leur point de départ dans l'histoire de Corneille qui, nous l'avons vu, n'est qu'une fiction puis parce que ce sont les formules mêmes de Paul qui sont audacieusement mises dans la bouche de Pierre (Loisy, p. 579). Nous n'en conclurons cependant pas que le rédacteur des Actes a forgé l'introduction donnée au décret apostolique et cela à cause d'un certain manque de cohérence entre cette introduction et le décret. Le discours traite de la conduite des chrétiens d'origine juive dans leurs relations avec les chrétiens sortis du paganisme, tandis que le décret se place au point de vue des pagano-chrétiens

1. Hans Achelis, *Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten*, I, Leipzig, 1912, p. 61 s. ; Weinel, *Biblische Theologie des Neuen Testaments* [3], p. 493 ; Joh. Weiss, *Das Urchristentum*, p. 196 s.

et indique quelles conditions ils doivent remplir. Si l'introduction avait été conçue pour encadrer le décret, l'adaptation des deux éléments l'un à l'autre eût été plus parfaite. On est donc amené à penser que le rédacteur des Actes a emprunté l'introduction qu'il a donnée au décret apostolique à quelque tradition légendaire, peut-être à celle qui lui avait déjà fourni l'histoire de Corneille. La discussion rapportée dans *15,6-21* [1] n'est en effet que le doublet, ou peut-être la suite [2], de celle de *11,1-18* [3].

Il nous reste à chercher pourquoi le rédacteur a combiné, comme il l'a fait dans le récit de la conférence de Jérusalem, les différents éléments que nous avons essayé de dégager. S'il avait eu dans sa source un récit conforme à celui de l'épître aux Galates on comprendrait qu'il ne l'ait pas reproduit mais qu'à l'aide de traditions diverses il ait combiné un tableau qui fut mieux en harmonie avec ses idées et avec la manière dont il était convaincu que les choses avaient dû

1. Bien entendu, à l'exception du *v. 12* qui est un élément rédactionnel.

2. Ce qui suggère l'idée d'une suite c'est que Jacques dit, (*15, 14*) : « Siméon vous a raconté...» ce qui doit viser non pas *15, 7-11* où il y a seulement une allusion mais *11,5-17*.

3. Preuschen, *Untersuchungen z. Apgsch., I, Z. N. T. W.*, 1913, p. 11 ; Joh. Weiss, *Das Urchristentum*, p. 196 ; Loisy, p. 574 s. 580.

se passer. Il ne faut pas se placer au point de vue de la critique historique moderne pour juger sa manière d'utiliser les sources dont il disposait. Au-dessus de la vérité historique, de l'exactitude des faits, il apercevait, sans doute, une vérité pragmatique plus haute, une vérité de convenance qui l'intéressait davantage et lui paraissait à la fois plus utile et plus édifiante. On pourrait ainsi concevoir que, s'il a construit le récit fictif d'*Actes*, *15* au lieu de supprimer toute allusion à la conférence de Jérusalem, c'est parce qu'on savait, dans le milieu pour lequel il travaillait, que la question des relations entre pagano et judéo-chrétiens avait été traitée à Jérusalem. Il lui a ainsi paru plus expédient, et peut-être plus exact, de donner de la conférence un récit édifiant et conforme à ses vues plutôt que de la passer entièrement sous silence.

Mais pourquoi a-t-il rapporté deux fois le voyage de Paul à Jérusalem en recourant pour cela à l'artifice qui consistait à mettre une seconde fois le voyage après la première tournée missionnaire? Nous avons admis, il y a quelques années, que le doublet pouvait s'expliquer par l'hypothèse de deux récits faits l'un au point de vue de l'Eglise d'Antioche, l'autre au point de vue de celle de Jérusalem et qui auraient eu ainsi une allure si différente que le rédacteur n'aurait pas

reconnu qu'ils se rapportaient l'un et l'autre au même fait[1]. Nous ne pouvons maintenir cette explication car elle n'est pas conciliable avec la constatation qu'il n'y a pas dans le *chapitre 15* un récit homogène mais une combinaison d'éléments divers faite à un point de vue qui est trop directement en relation avec les préoccupations dominantes du rédacteur pour que la composition puisse en être attribuée à un autre qu'à lui-même. Il paraît, dans ces conditions, difficile de trouver une explication entièrement satisfaisante. On pourrait peut-être conjecturer que l'auteur des Actes a laissé le voyage du *chapitre 11* à la place où il se trouvait dans sa source mais que, ne se rendant pas compte de l'importance des Eglises pagano-chrétiennes de Syrie et de Cilicie, il aura cru que la question des relations entre pagano-chrétiens et judéo-chrétiens n'avait pu se poser qu'après le premier voyage missionnaire de Paul.

Le récit de la conférence de Jérusalem proprement dite se continue par la notice sur la mission confiée à Judas-Barsabbas et à Silas et sur leur retour à Jérusalem (*15, 30-33*). Il est dit, en manière de conclusion, que Paul et Barnabas passent un certain temps à Antioche, s'y livrant à l'en-

1. Maurice Goguel, *Essai sur la chronologie paulinienne*. *R. H. R.*, t. LXV, p. 306. Se prononcent dans le même sens : Spitta, p. 179 s. ; Schwartz, *Zur Chronologie*, p. 269, 273.

seignement (*15, 35*). Avec cette indication le narrateur reprend le fil qu'il avait brisé pour introduire, à une place qui n'était pas celle qu'elle aurait dû occuper, la visite de Paul à Jérusalem[1].

La mission de Barsabbas et de Silas, si elle était historique comme le pense Loisy (p. 606), aurait dû avoir pour objet non pas l'Eglise d'Antioche mais l'ensemble des communautés auxquelles s'adressait le décret apostolique. La réduction à Antioche pourrait venir du rédacteur qui aura ainsi conformé la conclusion du récit au commencement qu'il lui avait donné. Mais il resterait une incohérence frappante entre la mission remplie par ces deux hommes et leur retour à Jérusalem[2] d'une part et de l'autre le choix que Paul fait de Silas comme collaborateur pour son second voyage missionnaire. Y a-t-il simplement ici une négligence de rédaction de la part de celui qui, introduisant le récit de la conférence de Jérusalem, n'aura pas pris garde que la manière dont il se terminait ne s'accordait pas avec la suite du morceau dans lequel il l'interpolait ou bien y a-t-

1. Wendt p. 272 s. ; Wellhausen, *Noten*, p. 7. — Loisy (p. 606 s.) qui estime que le récit de la réunion de Lycaonie est dû au rédacteur, lui attribue aussi le *verset 15, 35*.

2. La leçon du texte β qui dit que Judas-Barsabbas retourna seul à Jérusalem et que Silas demeura à Antioche est une correction harmonistique évidente. C'est le *v. 34* qui manque dans le texte α.

il eu altération de la source sur ce point ? Quelques critiques ont adopté cette seconde hypothèse. Ils pensent que l'état actuel du récit tient à la suppression de la narration de l'incident d'Antioche à propos duquel était relatée l'arrivée de Pierre accompagné de Silas et peut être aussi de Jean-Marc dont le retour à Antioche n'est pas raconté dans l'état actuel du récit (Voelter, *Neutestamentliche Streitfragen*, *N. theol. Tijd.*, 1915, p. 139 ; Loisy, p. 606). Cette combinaison très ingénieuse nous paraît se heurter à deux difficultés principales. La première est que, si on retient l'indication qui ressort des *chapitres 10* et *11*,— et on ne voit pas pourquoi on ne la retiendrait pas,— la persécution d'Agrippa a dû suivre de très près la conférence de Jérusalem. Silas n'aurait donc pas eu le temps de s'acquitter d'une mission qui ne pouvait concerner exclusivement l'Eglise d'Antioche mais devait avoir pour objet les communautés de Syrie et de Cilicie, puis de revenir à Jérusalem d'où il serait reparti pour Antioche avec Pierre au moment de la persécution. La seconde difficulté est plus grave. En réalité l'incident d'Antioche n'a pas été supprimé mais transposé par le rédacteur qui n'en a retenu que ce qu'il lui paraissait indispensable de dire pour expliquer la séparation entre Barnabas et Paul. Gardant ainsi ce qui était indispensable pour l'équilibre de son récit n'au-

rait-il pas dû, en même temps, retenir l'idée du retour de Silas non moins utile pour la cohérence de sa narration ? L'argumentation de Loisy suppose que la source racontait l'incident d'Antioche dans tous ses détails et que ce morceau a été coupé par le rédacteur comme inconciliable avec l'idée qu'il se faisait et qu'il voulait répandre des conditions dans lesquelles Paul avait exercé son ministère. Mais il convient de formuler ici diverses réserves. D'abord est-il certain que l'incident ait eu exactement le caractère que lui prête Loisy (par exemple p. 613-630) ? Sans doute nous savons par l'épître aux Galates qu'il y eut entre Paul et Pierre une altercation qui dut être vive et que Barnabas se rangea du côté de Pierre, mais il ressort de la première épître aux Corinthiens (*9, 6*) que, même après l'incident, Paul a continué à parler de Barnabas comme d'un apôtre, — et même comme du seul apôtre — qui exerçait son ministère exactement de la même manière et dans le même esprit que lui. Nous savons, d'autre part, que Jean-Marc qui, de toutes façons, fut mêlé à l'incident se retrouvera dans l'entourage de Paul à l'époque des épîtres de la captivité, ce qui prouve que la dispute n'eut peut-être pas toute la gravité qu'on lui prête et qui diminue d'autant les raisons que le rédacteur des Actes aurait eues de la supprimer dans son récit. D'un autre côté

le raisonnement de Loisy part de l'idée que la source devait relater très exactement ce qui s'était passé même si les faits étaient pénibles et, en un certain sens, peu édifiants. C'est là une prémisse qui nous paraît fausse. La source des Actes, si exacte qu'on la suppose, n'a pas été une œuvre de stricte histoire, celui qui l'a rédigée a eu en vue d'édifier, autant et plus que de faire purement et simplement connaître ce qui s'était passé. N'était-il pas dans son rôle en passant rapidement sur des faits regrettables alors qu'ils étaient peut-être déjà à moitié oubliés et qu'ils n'avaient pas eu des conséquences irréparables ? Il nous paraît tout naturel qu'il n'ait retenu de l'incident d'Antioche que la séparation entre Barnabas et Paul et qu'il l'ait motivée par un différend relatif à Jean-Marc, différend qui pourrait bien avoir été réel et avoir été une conséquence de l'incident auquel avait été mêlé Pierre. Nous ne pouvons, dans ces conditions, admettre que le rédacteur des Actes ait supprimé la mention de l'incident d'Antioche et que ce soit cette suppression qui ait fait éclater l'incohérence qu'il y a dans la relation d'un retour de Silas à Jérusalem précédant son départ d'Antioche. La désharmonie de la narration est à mettre au compte du rédacteur qui n'a pas aperçu que la conclusion fictive donnée au récit fictif de la conférence de Jérusalem ne s'harmonisait pas

avec la narration dont il reprenait le fil au point où il l'avait abandonné au retour de Barnabas et de Paul à Antioche après leur tournée missionnaire [1].

1. On peut observer avec Wellhausen (*Krit. An.*, p. 30) qu'il y a une certaine correspondance entre le procédé par lequel Silas, le collaborateur de Paul dans son deuxième voyage missionnaire, est présenté comme venant de Jérusalem et celui par lequel Barnabas lui-même avait été présenté (*11, 22-23*) comme envoyé à Antioche par les apôtres de Jérusalem. Il y a là une raison de plus d'attribuer un caractère rédactionnel à la mission de Silas à Antioche.

CHAPITRE VIII

ANALYSE CRITIQUE DU RÉCIT

(*Deuxième partie*)

I. — Le deuxième voyage missionnaire de Paul (*15, 36-18, 22*)

Nous avons dû, dans le chapitre précédent, examiner le récit de la séparation entre Paul et Barnabas (*15, 36-41*) pour pouvoir apprécier la valeur de la tradition relative au retour de Silas à Jérusalem après la mission dont il aurait été chargé par la conférence des apôtres. Nous pensons que si tout ce qui s'est passé à Antioche à ce moment-là n'est pas rapporté, ce qui est dit s'est réellement passé et a entraîné la séparation entre Paul et Barnabas : celui-ci se dirigea avec Jean-Marc du côté de l'île de Chypre, tandis que Paul prenait avec lui Silas et se disposait à visiter les Eglises fondées dans la précédente tournée.

La première partie du voyage est racontée

d'une manière très brève. La traversée de la Syrie et de la Cilicie et l'arrivée à Derbe et à Lystre (*15, 41-16,1* [a]) sont simplement mentionnées. A cet endroit est insérée une notice sur Timothée que Paul aurait pris comme collaborateur et circoncis à cause des Juifs (*16, 1*[b]*-3*). A peu près tout dans cette notice est suspect à partir de l'indication « là » dont on ne voit pas si elle se rapporte à Derbe ou à Lystre. Bien que quelques critiques [1] aient pensé que Paul pourrait avoir circoncis Timothée, il nous paraît certain qu'il n'en fit rien. Une telle inconséquence, s'il l'avait commise, n'eut pas manqué d'être exploitée contre lui et il n'aurait pas pu faire autrement que de s'en expliquer dans l'épître aux Galates. On aperçoit au contraire très bien que la tradition judaïsante ait imaginé la circoncision de Timothée pour contrebalancer le refus de Paul de laisser circoncire Tite (*Gal., 2,3*) (Holtzmann, *H. C.*, I, 2, p. 105 ; Loisy, p. 620 s.). Il nous paraît impossible de décider si le rédacteur a accroché cette notice à quelque indication relative à Timothée qui se trouvait dans la source ou bien s'il l'a introduite à cette place parce qu'il savait que Timothée était circoncis et qu'il était originaire de la région de Lystre et de

1. Par ex. Johannes Weiss, *Der erste Korintherbrief* (Commentaire de Meyer, V[9]) Gœttingen, 1910, p. 244.

Derbe. Le *v. 4* qui parle de la recommandation que Paul aurait faite d'observer les décisions de Jérusalem est certainement rédactionnel. Il en faut dire autant de la notice très vague du *verset 5* sur l'état florissant des Eglises. (Preuschen, p. 99.)

Quelques critiques, frappés de ce qu'il y a d'inconsistant dans cette première partie du récit, ont pensé que le rédacteur avait anticipé ce que donnait ici la source pour forger le récit du premier voyage missionnaire lequel n'aurait répondu à aucune réalité. (Schwartz, *Zur Chronologie*, p. 271 s.; Preuschen, p. 98; Loisy, p. 509) Cette combinaison se heurte à plusieurs difficultés : d'abord l'itinéraire de la seconde tournée est tout différent de celui de la première ; en outre il est tout naturel que Paul ait tenu à visiter à nouveau les Eglises qu'il avait fondées. La brièveté de la relation de la seconde tournée s'expliquerait très suffisamment par cette considération que le rédacteur n'entend pas donner une histoire complète des communautés chrétiennes et s'intéresse beaucoup plus à leur fondation qu'à leur développement ultérieur. Enfin, il faut ajouter un dernier argument qui nous paraît décisif : le rédacteur qui a certainement tenu à atténuer autant qu'il était possible les conflits qui avaient pu se produire entre les apôtres n'aurait pas été inventer une collaboration entre Barnabas et Saul, dont le seul

effet eut été d'aggraver le caractère de l'incident qui s'était produit entre eux en en faisant la cause d'une séparation effective [1].

Avec le *verset 6* du *chapitre 16* nous rejoignons la source. (Loisy, p. 624 s.) L'itinéraire indiqué ne contient rien qui se puisse expliquer par les préoccupations habituelles du rédacteur. Mais s'il n'a rien ajouté à sa source a-t-il reproduit tout ce qu'elle disait ? Il n'est guère admissible que l'évangélisation de la Galatie n'ait pas été racontée et qu'il n'ait été donné aucun détail sur les conditions dans lesquelles s'exerça cette direction de l'Esprit par laquelle est expliqué ce qu'a d'un peu bizarre, au premier abord, l'itinéraire suivi par les missionnaires. Le rédacteur pourrait avoir abrégé sa source pour ne pas mentionner les Eglises de Galatie qui avaient été dans la suite pour Paul l'occasion de cruelles désillusions [2], peut-être aussi avait-il hâte d'arriver à l'évangélisation de la Macédoine qui lui paraissait avoir été le principal objet de ce voyage.

Cette partie de la narration s'ouvre par le rêve de Troas que Paul interprète comme la preuve que Dieu l'appelle à évangéliser la Macédoine

1. Voir p. 239, n. 1.

2. On pourrait supposer que déjà la source — et pour les mêmes raisons — passait rapidement sur l'évangélisation de la Galatie mais cette explication ne peut expliquer la brièveté avec laquelle est raconté le voyage de la Galatie à Troas.

(*16, 9-11*). C'est au cours de ce récit que le « nous » apparaît pour la première fois. Loisy (p. 629 s.) pense que Luc accompagnait cependant Paul depuis Antioche mais que la première personne a disparu au début de la narration du voyage à cause de l'important remaniement que le rédacteur a fait subir à sa source. La tradition d'après laquelle Luc aurait été originaire d'Antioche ne nous inspire pas assez de confiance pour qu'à cause d'elle nous puissions admettre que le rédacteur ait fait disparaître le « nous » s'il l'avait trouvé au début du récit du deuxième voyage.

Le récit de la prédication de Paul à Philippes (*16, 12-40*) commence par des indications sobres et précises sur la rencontre que font les missionnaires de quelques femmes juives qui s'assemblent au bord du fleuve et sur la conversion de Lydie (*12-15*). Ce morceau rédigé à la première personne vient certainement de la source (Holtzmann, *H. C.*, *I*, *2*, p. 108 ; Loisy, p. 634 s.) Dans le récit qui suit la première personne ne se trouve qu'au commencement, elle ne tarde pas à disparaître ce qui autorise à lui prêter un caractère rédactionnel (Loisy, p. 636). Il est raconté comment la guérison d'une servante possédée provoque une plainte déposée contre les missionnaires qui sont flagellés et incarcérés (*16, 16-24*). La disproportion qu'il y a entre l'incident et ses conséquences autorise à se

demander si, comme cela a été supposé par Loisy (p. 636 s.), la guérison n'aurait pas été substituée à quelque conflit provoqué par la prédication publique des missionnaires. La conjecture est d'autant plus plausible que l'emploi du « nous » au début du récit seulement atteste l'intervention du rédacteur. Il n'y a pas lieu de douter cependant qu'il y ait dans le récit un noyau historique. Non seulement les violences subies par Paul à Philippes sont attestées par *I Thess.*, *2*, *2* mais encore le récit des Actes d'après lequel les missionnaires sont poursuivis comme Juifs contredit le schéma suivant lequel le rédacteur se représente généralement les choses, attribuant l'initiative des poursuites aux intrigues des Juifs (Wellhausen, *Krit. An.*, p. 33).

Le récit de la délivrance miraculeuse de Paul et de Silas (*16*, *24-34*) pourrait être suspecté à cause de son caractère même et du parallélisme frappant qu'il présente avec le récit de la délivrance de Pierre dans *12*, *6-10*, si toute discussion n'était rendue ici superflue par le fait que le récit de cette délivrance interrompt malencontreusement la narration qui se poursuit au *verset 35* comme si rien de ce qui est raconté de *24* à *34* ne s'était produit. (Schürer, *Th. Ltzg.*, 1906, col. 407 ; Wendt, p. 282.) Le lendemain du tumulte les magistrats envoient, par leurs licteurs,

l'ordre de remettre les prisonniers en liberté et de les faire partir. Paul, indigné de ce que sa qualité de citoyen romain ait été méconnue, exige des excuses (*35-40*). Le récit semble ici surchargé : ce qui est dit de la réclamation de l'apôtre est suspect : il est fort possible qu'il n'ait pas toujours jugé à propos de faire valoir sa qualité de citoyen romain mais l'on ne comprend pas que ne l'ayant pas mise en avant pour éviter une cruelle flagellation, il s'en réclame pour obtenir des excuses. La surcharge pourrait avoir son origine dans le désir du rédacteur de dissimuler le fait que Paul et Silas avaient été expulsés de Philippes en leur qualité de prédicateurs de l'Évangile (Loisy, p. 646).

Le récit de l'évangélisation de Thessalonique (*17, 1-10*), introduit par une notice précise sur l'itinéraire suivi par les voyageurs depuis Philippes, présente des traces évidentes d'abréviations. Le fait que, d'après les épîtres, l'Eglise de Thessalonique était composée en majorité de fidèles sortis du paganisme montre que l'activité de Paul ne s'est pas enfermée à Thessalonique dans les cadres un peu étroits de la synagogue. La durée de trois semaines, ou peut-être seulement de trois sabbats, attribuée à l'activité de Paul est certainement trop courte. Le récit de l'émeute a été abrégé dans des conditions telles qu'on ne voit

plus bien ce qui s'est passé. Le fait que Jason intervient tout à coup comme un personnage déjà connu prouve qu'il devait avoir été raconté qu'il avait reçu Paul chez lui. La caution qu'il verse n'est qu'un débris d'une histoire plus développée dans laquelle il devait être dit ce que garantit cette caution et dans quelles conditions elle fut payée; peut-être devait-elle sanctionner l'engagement pris par Jason de faire partir Paul (Wellhausen, *Krit. An.*, p. 34; Preuschen, p. 105; Loisy, p. 653 s.) Loisy a supposé que la mutilation du récit primitif avait été inspirée par le désir de dissimuler, en quelque mesure, la véritable attitude prise par les autorités à l'égard de la prédication chrétienne. Cette hypothèse peut contenir une part de vérité; elle ne suffit pas cependant car elle ne justifie pas la suppression du détail relatif à l'hospitalité donnée par Jason à Paul. Il faut au moins la compléter en faisant intervenir le désir du rédacteur d'abréger un récit que le plan général qu'il avait adopté et les dimensions qu'il voulait donner à son livre ne lui permettaient pas de reproduire intégralement.

Le récit de la prédication à Bérée est bref (*17, 10-13*). Sa donnée fondamentale, à savoir le bon accueil que les Juifs font à Paul et à sa prédication, contraste trop vivement avec la théorie du rédacteur sur l'hostilité radicale du judaïsme

pour qu'on puisse y voir autre chose qu'un élément de la source. Seul le récit du départ de Paul est suspect. On ne peut se représenter comment la présence de Juifs de Thessalonique peut obliger Paul à partir alors qu'aucun incident ne s'est produit auquel il ait été mêlé. Dans le récit actuel, le tumulte provoqué par les Juifs et le départ de Paul sont simplement juxtaposés. Loisy suppose que toute la mention des Juifs est surajoutée et que Paul quitta paisiblement Bérée après y avoir exercé une activité fructueuse (p. 657 s.). On pourrait se demander plutôt si l'obscurité du récit n'est pas en rapport avec celle qui règne quant aux conditions du départ de Paul aussi bien de Philippes que de Thessalonique. La première épître aux Thessaloniciens qui fut écrite peu après que Paul eut quitté la Macédoine parle d'un obstacle insurmontable qui s'oppose au retour de l'apôtre (*2, 18*) et, d'autre part, mentionne, dans le même contexte, l'irréductible opposition des Juifs (*2, 15-16*). N'y aurait-il pas quelque relation entre les deux choses et ne pourrait-on supposer que les Juifs avaient réussi à obtenir des mesures d'expulsion contre Paul et que c'est parce qu'il sait la lutte impossible qu'il quitte Bérée dès l'arrivée de ses adversaires? L'obscurité du récit actuel viendrait de ce que le rédacteur a intentionnellement dissimulé la mesure prise contre les

missionnaires par les autorités de Macédoine. Rien n'empêche d'attribuer à la source ce qui est dit aux *versets 14* et *15* des frères qui accompagnent Paul à Athènes et du message qu'il leur confie pour Silas et Timothée.

Le récit du séjour de Paul à Athènes est presque entièrement constitué par un discours qu'il aurait prononcé à l'Aréopage et auquel le reste de la notice ne fait que servir de cadre. Dans ce discours l'apôtre prend pour point de départ un autel « au dieu — ou à un dieu — inconnu » qu'il aurait vu à Athènes. Ce discours est un essai d'apologie du christianisme dans lequel est soutenu l'accord fondamental de l'Evangile avec ce qu'il y a de meilleur dans les aspirations religieuses de l'antiquité. Cette prédication de l'Evangile n'a aucun succès ; seules quelques personnes parmi lesquelles Denys l'Aréopagite et une femme nommée Damaris se joignent à l'apôtre.

Faisant d'abord abstraction du contenu du discours on ne peut manquer d'être frappé des difficultés que soulève la scène supposée. Le rédacteur paraît se représenter l'Aréopage comme un tribunal devant lequel Paul est appelé à s'expliquer. Le commencement et la fin du discours sont, à cet égard, très caractéristiques. Mais c'est là une conception qui ne résiste pas à l'examen. La comparution de Paul n'est pas réellement moti-

vée. Des philosophes n'eussent pas eu qualité pour conduire l'apôtre devant l'Aréopage et une comparution réelle aurait nécessairement dû avoir une conclusion [1]. Si on élimine ainsi la scène de l'Aréopage comme ne pouvant provenir de la source, il ne reste que les *versets 16* et *17* qui — le passage de Paul à Athènes étant établi par ailleurs (I *Thess.*, *3*, *1*), — puissent lui être attribués ; faut-il y joindre le *v. 34* qui mentionne la conversion d'un petit nombre de personnes (Loisy, p. 683) ? ou bien ce verset doit-il être attribué au rédacteur qui n'aura pas voulu que l'activité de Paul à Athènes ait été tout à fait sans fruits ? Dans la première hypothèse le nom de Denys l'Aréopagite pourrait avoir suggéré au rédacteur l'insertion de la scène du discours. L'attribution du *v. 19* à la source rencontre toutefois une difficulté, c'est que *I Cor.*, *16*, *15* nomme Stéphanas, les prémices, c'est-à-dire le premier converti de l'Achaïe. Bien des subtilités ont été imaginées pour concilier ce texte avec l'hypothèse de succès que la prédication de Paul

1. P. Corssen, *Der Altar des unbekannten Gottes*, *Z. N. T. W.*, 1913, p. 317 ; Loisy, p. 662 s. L'authenticité de l'épisode a été soutenue par Curtius (*Paulus in Athen*, *Sitzber. Berl. Ak. der Wiss.*, 1893, II, p. 938 s.) et par Wendt (p. 289 s.). Ce dernier pense que si l'épisode avait été imaginé il n'aurait pas été localisé dans une ville où la prédication de Paul s'était heurtée à un échec presqu'absolu.

aurait antérieurement remportés en Achaïe [1]. Le plus simple est peut-être de supposer que Paul en écrivant *I Cor.*, *16*, *15* ne pensait plus à ces quelques personnes que sa prédication avait touchées à Athènes et qui peut-être ne s'étaient pas formellement rattachées au christianisme et n'avaient pas constitué une Église.

Quant au discours lui-même il a fait, dans ces dernières années, l'objet de nombreuses études [2]; on y a signalé des idées helléniques et de multiples contacts avec la philosophie religieuse et même avec la forme du discours religieux dans l'hellénisme. Sans doute il faut accorder que Paul a dû adapter sa prédication au public auquel il s'adressait et que, s'il avait eu à parler à des philosophes, il aurait pu s'efforcer de leur présenter l'Evangile sous un angle philosophique [3]. Mais de

1. Voy. Ramsay, *The firstfruits of Achaia* dans *The bearing of recent discovery on the trustworthiness of the New Testament*, p. 385 s.

2. J. Ruther, *Stoisches zur Areopagrede des Paulus, Theologie und Glaube*, 1911, p. 228-230; Norden, *Agnostos Theos*; P. Corssen, *Der Altar des unbekannten Gottes*, *Z. N. T. W.*, 1913, p. 309 s.; Th. Birt, Ἄγνωστοι θεοί *und die Areopagrede des Paulus*, *N. Jahrb. f. d. klass. Altert.*, 1913, p. 393 s.; Bergh van Eysinga, *Agnostos Theos*, *N. theol. Tijd.*, 1914, p. 151 s.; Ch.-S. Baldwin, *God unknown, a study of the adress of St. Paul at Athens*, 1920. Voir aussi le commentaire du discours dans Loisy.

3. C'est ce qui a été reconnu par Norden, p. 11.

là à souscrire à l'attribution à Paul d'un discours où se rencontrent non seulement des idées mais des formules grecques, il y a un pas qu'il est malaisé de franchir, étant donné surtout que le discours dont il s'agit n'est pas fortement encadré dans la trame d'un récit historique.

Harnack a tenté de défendre contre Norden l'historicité du discours de l'Aréopage. Il est nécessaire, dit-il, parce que sans lui les Actes ne donneraient aucune idée de la prédication adressée par Paul aux païens et qu'un tableau de cette prédication était nécessairement appelé par le plan du livre. (*Ist die Rede des Paulus in Athen ein ursprünglicher Bestandtheil der Apostelgeschichte?* Leipzig, 1913, *T. U.* XXXIX, 1, p. 20). Cette observation n'est juste qu'en ce qui concerne les Actes, non en ce qui concerne la source. Elle prouve que le discours à l'Aréopage n'est pas une interpolation postérieure à la composition du livre; mais non qu'il ne doive pas être attribué au rédacteur au même titre que le discours dans la synagogue d'Antioche de Pisidie ou que les adieux de Milet.

Le récit de l'activité de Paul à Corinthe présente un certain nombre de trous et d'incohérences ; il ne peut avoir été écrit d'un seul jet. On y peut reconnaître certains éléments surajoutés et l'on y peut aussi discerner les traces de suppressions ou d'abréviations malencontreuses.

Dans le récit de la rencontre avec Priscille et Aquilas (qu'il faut se représenter comme ayant été déjà chrétiens au moment où ils entrent en contact avec Paul), Loisy (p. 686) croit que l'indication relative à l'édit de Claude est secondaire et que c'est un synchronisme artificiel introduit par le rédacteur. Nous ne pouvons souscrire à cette opinion parce que, si le rédacteur avait eu la préoccupation de fournir des indications chronologiques, il lui eût été facile d'en donner de plus claires.

Le récit de l'activité de Paul présente un certain désordre. Le texte rapporte ce qui suit :

1° Paul prêche dans la synagogue chaque sabbat et convertit des Juifs et des Grecs (*4*). Cette donnée est, en elle-même, contradictoire, les Grecs n'ayant pu être atteints par une prédication faite uniquement dans la synagogue ;

2° A l'arrivée de Silas et de Timothée qui viennent de Macédoine, Paul se consacre à la parole démontrant aux Juifs que Jésus est le Christ (*5ª*). Il est manifeste que l'arrivée de ses auxiliaires amène une modification dans l'activité de Paul. Quelques critiques (Wellhausen, *Krit. An.*, p. 36 ; Loisy, p. 691 s.) pensent que c'est à ce moment-là seulement que commença l'activité missionnaire de Paul, qui, jusque-là, n'avait fait que travailler de ses mains pour gagner sa vie. On a peine à se

représenter l'apôtre laissant de côté, même provisoirement, son œuvre missionnaire. On pourrait hasarder ici une conjecture. Nous savons par la première épître aux Thessaloniciens qu'au moment de son arrivée à Corinthe, Paul avait un très grand désir de retourner en Macédoine. Il se pourrait que les nouvelles qui lui furent apportées par Silas et Timothée lui ayant montré que son projet n'était pas encore réalisable, il se soit décidé à entreprendre une œuvre de quelque durée à Corinthe, alors qu'il ne s'y était cru jusque-là qu'en passant et n'y avait prêché l'Evangile que d'une manière occasionnelle. Ceci pourrait avoir été expliqué ou indiqué dans la source mais le rédacteur qui, nous l'avons vu, semble avoir pris à tâche de dissimuler les mesures prises contre Paul en Macédoine aura remplacé ce que disait la source par la notice vague du *v.* 4 sur la première prédication de Paul ;

3° Paul commence par prêcher l'Évangile aux Juifs, puis, en présence de leur opposition, il se sépare d'eux et se transporte dans la maison du prosélyte Titus Justus, laquelle était voisine de la synagogue (5 *b*-7). Il est dit ensuite que le chef de la synagogue Crispus se convertit ainsi qu'un certain nombre de Corinthiens (8). L'opposition des Juifs et la rupture de Paul avec eux sont présentées ici sous la forme schématique qui répond

à la théorie générale du rédacteur ; elle est donc à mettre à son compte d'autant plus que la plainte que, dans la suite, les Juifs déposent devant le tribunal de Gallion ne pourrait guère se comprendre si la rupture entre Paul et eux avait été complète. Ceci étant, le « de là » (ἐκεῖθεν) du *v.* 7 ne peut avoir originairement signifié ce qu'il semble signifier dans le récit actuel, à savoir « de la synagogue » où Paul d'ailleurs ne fut jamais « établi », mais doit avoir signifié primitivement, comme l'ont bien vu Wendt (p. 301), Wellhausen (*Krit. An.*, p. 36) et Loisy (p. 692), « de la maison d'Aquilas ». Ce changement d'établissement pourrait avoir été en rapport avec la résolution de se consacrer tout entier à la prédication de l'Evangile à Corinthe, résolution que prit Paul lorsqu'il dut renoncer à son projet de retour en Macédoine. Et peut-être que le choix d'une maison proche de la synagogue avait originairement pour but de faciliter les rencontres de Paul avec les Juifs (Wellhausen, *Krit. An.*, p. 36 ; Loisy, p. 695). Les conversions qui sont mentionnées au *v.* 8 ne peuvent, originairement au moins, avoir été celles que Paul obtint parmi les Juifs, les mots πολλοὶ τῶν Κορινθίων s'y opposant absolument, c'est une preuve de plus que l'idée d'une première période pendant laquelle Paul ne se serait adressé qu'aux Juifs est une fiction du rédacteur ;

4° Paul a une vision dans laquelle le Seigneur le rassure ; il reste alors un an et six mois à enseigner à Corinthe (*9-11*). Originairement cette vision ne peut qu'avoir suivi le récit de dangers courus par Paul et qui lui avaient suggéré la pensée de quitter Corinthe (Loisy, p. 695 s.). La mutilation de la source est ici manifeste. Il est vraisemblable aussi qu'elle ne se contentait pas de dire qu'après cette vision Paul passait encore un an et demi à Corinthe ;

5° L'épisode de Gallion (*12-17*). Ce morceau est considéré par Loisy (p. 698 s.) comme une création apologétique destinée à illustrer la thèse de l'identité fondamentale du christianisme et du judaïsme et de l'égalité de traitement auquel ils ont droit de la part des autorités romaines. Il faut accorder que l'auteur des Actes a bien la préoccupation que lui prête Loisy, mais il n'en suit pas que tout ce qui, dans son livre, vient à l'appui de cette thèse ait été créé par lui. On ne voit pas pourquoi il n'aurait pu utiliser un épisode réel qui allait dans le sens des idées qui lui étaient chères. En l'espèce deux circonstances nous paraissent militer en faveur de l'emprunt de l'épisode à une source et contre l'hypothèse d'une création du rédacteur. Ce sont deux obscurités que présente le récit ; elles ne se comprendraient pas si l'épisode était une création du rédacteur ; il est facile,

au contraire, de les expliquer dans l'hypothèse d'un emprunt fait à une source qui a été quelque peu abrégée. La première obscurité est relative au sens des termes « contre la loi » : il peut s'agir d'une propagande religieuse qui est contre la loi romaine ou de la propagande d'une religion qui est en opposition avec la Loi juive [1]. L'autre obcurité est relative à l'incident qui se produit quand Gallion a refusé d'accueillir la plainte : « Tous, est-il dit, se mirent à battre Sosthène » (*18,17*). De qui s'agit-il ? des Juifs, des Grecs ou même des chrétiens [2] ? Il est impossible de le démêler et l'on a peine à penser que cette obscurité puisse ne pas être la conséquence de l'abréviation d'un récit emprunté à une source.

En résumé le récit des Actes sur l'activité de Paul à Corinthe a subi un profond remaniement. Le rédacteur y a introduit l'idée d'une première période d'activité exclusivement limitée à la syna-

1. La première interprétation est celle de Zahn (*Einl.*, I, p. 191) et de Schmiedel (*H. C.*, II, 1^2, p. 52) ; la seconde qui nous paraît la plus probable est celle de H.-J. Holtzmann (H. C. I, 2, p. 15) et de Joh Weiss (*der erste Korintherbrief*, p. XIII).

2. La première interprétation est admise par Spitta (*Die Apgsch.*, p. 225) ; par Bachmann (*Der erste Korintherbrief*, Leipzig, 1905, p. 8), par Joh Weiss (*Erster Konintherbrief*, p. XIII). La seconde est celle de Ramsay (*Paulus in der Apgsch.*, p. 211) de Blass (*ed. phil.*, p. 199) de Wendt (p. 303). La troisième est supposée dans une nouvelle d'Anatole France, *Gallion* (*Sur la pierre blanche*, p. 123).

gogue et d'une rupture solennelle de l'apôtre avec les Juifs mais surtout ce récit a été très fortement abrégé. Certaines de ses données sont en l'air et manquent des indications qui devaient nécessairement les encadrer et les expliquer. Il est permis de conjecturer que d'autres détails relatifs à la vie de la communauté de Corinthe ont pu disparaître en même temps que ceux qui étaient originairement en relation organique avec les détails conservés.

Le *v. 18* du *ch. 18* raconte que quelques jours après l'incident qui s'est déroulé devant le tribunal de Gallion, Paul s'embarque pour la Syrie avec Priscille et Aquilas. Il y a ici une difficulté d'interprétation, le texte dit καὶ σὺν αὐτῷ Πρίσκιλλα καὶ Ἀκύλας κειράμενος ἐν Κεγχρεαῖς τὴν κεφαλήν εἶχεν γὰρ εὐχήν ce qui veut dire littéralement : « Avec lui Priscille et Aquilas, s'étant rasé la tête à Cenchrées car il avait fait un vœu ». Grammaticalement ce qui est dit du vœu ne peut guère être rapporté qu'à Aquilas qui vient d'être nommé (Wendt, p. 301 ; Preuschen, p. 112), mais cette construction ne laisse pas que d'être un peu étrange. Aquilas n'ayant été mentionné qu'incidemment et avec Priscille il n'est pas naturel que tout un membre de phrase lui soit rapporté. Aussi Wellhausen (*Krit. An.*, p. 37 s.) a-t-il supposé que la mention de Priscille et d'Aquilas venait ici en surcharge.

Ce serait donc Paul qui aurait fait le vœu, mais c'est le vœu, non son exécution, qui pouvait être localisé à Cenchrées, il devait être exécuté à Jérusalem si la condition posée, à savoir une heureuse navigation, était réalisée. Loisy (p. 703) reprenant ces observations en tire les conclusions logiques qu'elles comportent, à savoir que c'est la mention du vœu, non pas celle de Priscille et d'Aquilas, qui vient en surcharge et que cette mention provient de ce que le rédacteur a anticipé ici ce qui était dit au moment du dernier départ de Corinthe. C'est à ce moment-là que l'apôtre aurait fait un vœu dont il se serait acquitté à Jérusalem.

Quelque maladresse que l'on prête au rédacteur, il est, nous semble-t-il, difficile d'admettre que de gaîté de cœur il ait ici obscurci ce qui devait être clair dans la source, qu'il ait arbitrairement séparé le vœu et sa réalisation et combiné ainsi la phrase boiteuse et maladroite que nous lisons. Nous préférons supposer qu'il a employé le procédé dont il donne des preuves en maints autres endroits et que la bizarrerie de sa phrase est dûe à une maladroite abréviation de la source.

L'arrivée de Paul à Ephèse, la prière que lui font les Juifs d'y demeurer, son refus et sa promesse de revenir (*18, 19-21*) ne peuvent venir de la source. Il faut voir ici des éléments rédactionnels destinés à mettre Paul à l'origine de l'Eglise

d'Ephèse où non seulement Priscille et Aquilas mais encore d'autres missionnaires chrétiens, tel Apollos, semblent avoir prêché avant lui. L'introduction de ce morceau a entraîné la disparition de ce que la source disait peut-être de l'arrivée de Priscille et d'Aquilas à Ephèse. Ainsi s'explique ce qu'il y a d'étrange dans la manière dont ces collaborateurs de Paul sont mentionnés au départ de Corinthe. Les *v. 19*[b] à *21*[a] seraient ainsi ajoutés à la source.

D'Ephèse, raconte *Actes, 18, 21*[b]*-22*, Paul vient à Césarée d'où il monte saluer l'Eglise [1], puis il se rend à Antioche. Quelques critiques ont suspecté l'historicité de ce voyage en Syrie [2] : Loisy pense qu'il est exclu par le fait qu'après la dispute avec Pierre et Barnabas, Paul n'aurait plus pu se montrer à Antioche, ce qui nous paraît proprement être une pétition de principe. Il pense que cette visite a été inaugurée pour donner, contrairement à la réalité, l'impression d'un accord per-

1. Certains critiques entendent l'église de Césarée p. ex. H.-J. Holtzmann (*H. C.* I, 2, p. 117), Wendt (p. 307). D'autres entendent celle de Jérusalem, p. ex. Oscar Holtzmann (*Die Jerusalemreisen des Paulus und die Kollekte, Z. N. T. W.*, 1905, p. 103 s.), Preuschen (p. 114), Loisy (p. 707). Le texte est, pour le moins, fort obscur ce qui pourrait être la conséquence de l'abréviation qu'il y a lieu de supposer dans ce passage.

2. Weizsäcker, *Apost. Zeitalter*, p. 210 ; Wellhausen, *Krit. An.*, p. 38 ; Loisy, p. 708 s.

sistant entre Paul et l'Eglise d'Antioche. Mais si le rédacteur avait voulu donner cette impression, n'aurait-il pas dû développer davantage le récit du séjour de Paul à Antioche ? Nous ne voyons donc pas de raison de supposer ici une intervention rédactionnelle si ce n'est pour expliquer par l'hypothèse d'une abréviation ce qu'il y a de trop bref, et par là même d'obscur, dans le récit.

II. — Le troisième voyage missionnaire de Paul, *18,23-21,16*.

La traversée de la Galatie et de la Phrygie qui constitue la première partie du troisième voyage missionnaire est mentionnée (*18,23*) aussi brièvement que le premier passage de l'apôtre dans ces régions et, selon toute vraisemblance, pour les mêmes raisons.

Le récit de la prédication de l'Evangile à Ephèse donne l'impression d'une certaine incohérence, il est fait d'éléments disparates. Prenons l'un après l'autre les morceaux qui le constituent.

Nous trouvons d'abord une notice sur Apollos, à qui Priscille et Aquilas donnent un enseignement plus complet et qui devient un propagateur ardent de l'Evangile parmi les Juifs (*18, 24-28*). Ce morceau étant sans lien aucun avec l'histoire

de Paul, ne peut être attribué à la source qui racontait ses missions (Wellhausen, *Krit. An.*, p. 38 ; Loisy, p. 710). Il ne peut être non plus une création du rédacteur puisqu'il ne répond à aucune de ses préoccupations. Ce pourrait être une tradition accessoire recueillie par le rédacteur et incorporée par lui à son récit. N'a-t-elle pas subi de sa part quelque modification ? La question est malaisée à résoudre puisque nous ne sommes pas en état de caractériser cette source. Tout ce qu'on peut noter c'est qu'elle a probablement été abrégée car ce qui est dit au *v. 1* du *ch. 19* de la présence d'Apollos à Corinthe n'est qu'une maladroite transition que le rédacteur a dû constituer en retenant un débris du récit du passage d'Apollos d'Asie en Grèce [1].

Nous retrouvons un fragment de la grande source sur les missions de Paul au début du *ch. 19* dans la mention de l'arrivée de Paul à Ephèse et dans l'indication de la voie par laquelle il y arrive (*19,1*). Cette indication pourrait bien n'avoir pas été isolée dans la source ; nous aurions alors ici l'indice d'une abréviation. La constatation d'une intervention du rédacteur sur ce point amène le critique à se demander s'il y avait originairement

1. Ce qu'on lit dans le texte ℵ n'est pas un élément du récit mais une tentative de reconstitution de ce qu'il devait contenir.

un lien organique entre l'arrivée de Paul à Ephèse et l'épisode des disciples de Jean-Baptiste (*19,2-7*). L'analogie qu'il y a entre cet épisode et l'histoire d'Apollos, la manière dont l'Esprit se manifeste après que les néophytes ont été baptisés et qui rappelle très directement ce qui se passe après que Pierre et Jean ont imposé les mains aux convertis de Samarie, font soupçonner une intervention du rédacteur qui, utilisant peut-être quelque tradition accessoire, aura créé, à l'honneur de Paul, un doublet de l'épisode d'Apollos (Loisy, p. 723 s.).

Cet épisode écarté, l'entrée de Paul à la synagogue (*19,8*) se rattache très bien à son arrivée à Ephèse (*19,1*). Ici encore la source a été abrégée (*19,8-9*). Elle ne pouvait raconter la rupture de Paul avec la synagogue au bout de trois mois sans avoir rien dit de l'activité qu'il y avait exercée (Loisy, p. 724). L'essentiel de cette notice peut provenir de la source (Loisy, p. 724) bien que l'emploi du terme de « voie » (ὁδός) au *v. 9* pour désigner le christianisme soit caractéristique du rédacteur [1].

La notice du *v. 10* a le caractère d'une conclusion, elle devait, dans la source, être précédée de

1. On ne le trouve, en dehors de ce passage, que *9,2; 19,23; 22,4; 24, 14-22;* tous passages qu'il y a d'excellentes raisons d'attribuer au rédacteur.

quelques renseignements sur l'activité de Paul à Ephèse. Nous pouvons constater leur suppression, mais il est impossible de fixer avec précision les causes qui l'ont déterminée. Y avait-il, comme l'a supposé Loisy (p. 726), quelques détails sur les difficultés que, d'après *I Cor.*, *16*,*9*, Paul avait rencontrées à Ephèse et le rédacteur les aurait-il supprimés, parce qu'ils contredisaient sa thèse favorite sur l'attitude des autorités politiques à l'égard de Paul et de sa prédication ? C'est possible, il serait cependant téméraire de l'affirmer avec trop de précision.

Ce qui par contre paraît certain c'est que — sauf ce qui concerne le départ de Paul d'Asie — tous les épisodes relatifs à Ephèse qui viennent après la conclusion que constitue le *v. 10* du *ch. 19* ne peuvent provenir de la source mais doivent avoir leur origine dans quelques traditions accessoires. Tel est le caractère de ce qui est dit des miracles accomplis par Paul (*11-12*). Ils ne sont pas sans analogie avec ceux qui sont attribués à Pierre (*5*,*15*). Les guérisons par le moyen de linges que Paul avait portés sont du même ordre que celles qu'avait réalisées l'ombre de Pierre. La raison n'est peut-être pas suffisante pour attribuer entièrement ce morceau au rédacteur. Il y a lieu, pour le moins, de penser à une forte intervention de sa part. Les notices sur les exorcistes juifs (*13-17*)

et sur la destruction par le feu de livres magiques (*18-20*) proviennent de traditions diverses. Le premier de ces deux morceaux n'est certainement pas entré dans le récit actuel sans avoir subi de modifications. Il contient en effet un trait mal intégré : au *verset 16*, le membre de phrase « sautant sur eux l'homme les maîtrisa l'un et l'autre » devait être originairement en relation avec des détails qui ont été supprimés. C'est toujours le même système d'abréviation qu'une fois de plus nous constatons chez le rédacteur. Il n'est pas possible de reconstituer la disposition originale de la source ; peut-être pourtant peut-on conjecturer que le récit actuel provient de la combinaison de deux traditions, l'une parlant d'exorcismes en général, l'autre relatant un épisode particulier.

Avec les *21-22* nous sommes de nouveau en présence d'un élément provenant de la source principale. Les projets de Paul tels qu'ils sont ici présentés et l'envoi de Timothée correspondent à ce que nous savons par les épîtres (*Rom.*, *15,22 s.* *I Cor.*, *4,17 ; 16,10 s.*). Les mots qui ouvrent cette notice : « Lorsque cela fut achevé » ne peuvent être considérés comme une transition rédactionnelle. Ils devaient se rattacher à un développement organique et non à une série d'épisodes détachés, ils proviennent donc de la grande source. Mais comme ils ne peuvent être reliés au dernier

morceau du récit qui avait la même origine, c'est-à-dire à la mention des deux ans et demi pendant lesquels Paul enseigne dans l'école de Tyrannus, il y a lieu de statuer une lacune dans la reproduction de la source. Que pouvait contenir la partie du récit qui n'a pas été reproduite ? Loisy (p. 733-737) pense que ce devaient être les incidents de Corinthe et les allées et venues auxquelles ils ont donné lieu. Le rédacteur les aurait intentionnellement passés sous silence pour ne pas nuire au tableau idyllique qu'il entendait donner du passé de la chrétienté. Mais l'auteur de la source n'aurait-il pu déjà, et pour les mêmes raisons, ne pas mentionner la crise de Corinthe? Ce qu'il y aurait eu avant ce que nous lisons en *19,21* pourrait avoir été ou bien le récit des difficultés rencontrées par Paul à Ephèse, récit qui aura été supprimé pour ne pas nuire à la thèse chère au rédacteur, ou peut-être tout simplement d'autres récits que le rédacteur n'aura pas jugé à propos de reproduire sans avoir été poussé à cela par autre chose que par le désir de ne pas trop allonger son livre.

Dans la notice des *v. 21-22* nous constatons qu'il n'est pas fait mention de ce qui, d'après les épîtres, a motivé la venue de Paul à Jérusalem, à savoir de la collecte en faveur des Eglises de Judée. Loisy (p. 734) pense qu'il y a là une suppres-

sion intentionnelle et systématique de la part du rédacteur. Celui-ci aurait vu dans la collecte une sorte d'équivalent de l'impôt du Temple et par conséquent la preuve que le christianisme s'organisant parallèlement au judaïsme ne devait pas être confondu avec lui. Comme cette constatation allait contre sa thèse, il aurait supprimé systématiquement toute mention de la collecte. Cette hypothèse que Loisy met à la base de certaines parties de sa critique des Actes et dont il tire des conclusions fort étendues ne nous paraît nullement s'imposer. Le caractère libre et spontané des contributions en faveur des chrétiens de Palestine ne permettait pas l'assimilation à un impôt obligatoire pour tous les membres de la communauté juive et dont la loi fixait la quotité. La différence n'était pas difficile à marquer et le rédacteur qui n'avait pas eu scrupule de parler — à tort d'ailleurs — au *chapitre 11* de l'envoi par l'Eglise d'Antioche à celle de Jérusalem d'un secours en argent, n'avait aucune raison de supprimer des contributions similaires fournies par les Eglises d'Asie, de Macédoine ou de Grèce. L'hypothèse d'une suppression systématique ne nous paraît donc pas fondée et il y a lieu, pensons-nous, de supposer que le rédacteur n'a pas mentionné la collecte parce qu'il la jugeait sans importance à moins que — hypothèse qui pourrait bien être

plus proche de la vérité — la source ait parlé à propos de la collecte d'un désir de Paul de se mettre d'accord avec les chrétiens de Jérusalem [1], désir que ne pouvait mentionner le rédacteur qui avait fait à ses lecteurs le récit du *chapitre 15*.

Entre ces préparatifs en vue du voyage en Macédoine et en Grèce (*19,21-22*) et le départ de Paul (*20,1*) [2] le rédacteur insère le récit de l'émeute de Démétrius. L'étude de la première épître aux Corinthiens confirme le témoignage des Actes pour ce qui est d'un intervalle ayant séparé le départ de Paul de celui de Timothée. Il n'en suit pas que ce que le récit actuel met entre *19,22* et *20,1* vienne de la tradition originale. Loin de là. Formellement d'abord, si on en élimine ce qui dépend du récit de l'émeute, le premier verset du *chapitre 20* se rattacherait assez bien à *19,22* pour qu'il y ait lieu de supposer que, dans la source, ces deux fragments n'étaient pas séparés l'un de l'autre [3]. Matériellement le récit de l'épisode

1. La manière dont Paul demande aux chrétiens de Rome de prier pour le succès de sa visite à Jérusalem (*Rom.*, *15*, *30* s.) montre l'importance qu'avait pour lui la démarche qu'il entreprenait.

2. Peut-être son départ non d'Ephèse mais d'Asie car il se pourrait qu'à partir de *19,22* Paul n'ait plus été à Ephèse même. Cf. Loisy, p. 743 s.

3. Nous ne pouvons donc souscrire à l'opinion de Loisy (p. 744 s.) qui pense que le récit de l'émeute a pris la place qu'occupait à l'origine la narration de la crise corinthienne.

appelle de graves réserves. La manière dont Paul et ses amis y sont mêlés est des plus suspectes. Gaius et Aristarque sont entraînés à l'assemblée et cependant ce n'est pas contre eux que se déchaîne la fureur de la foule. Une intervention des magistrats empêche Paul d'y aller. Si l'on s'en tient à ce qui est dit à la fin du récit, ceux-ci seraient bien plus efficacement intervenus en dispersant l'assemblée comme illégale. On est ainsi amené à penser que tout ce qui est dit de Paul et de ses collaborateurs est un élément adventice et que notre récit était primitivement celui d'une émeute dirigée contre les Juifs ce que confirme bien le rôle joué par Alexandre. Nous serions donc ici en présence d'une tradition [1] dans laquelle il n'était originairement pas question de Paul et qui a été transformée en épisode auquel Paul est mêlé ; soit par le rédacteur, soit déjà par une tradition antérieure à lui (Wellhausen, *Noten*, p. 16 *s.* ; *Krit. An.*, p. 41 ; Preuschen, p. 120 ; Loisy, p. 752).

Les deux premiers versets du *chapitre 20* racontent le départ de Paul d'Asie, sa traversée en Macédoine et son arrivée à Corinthe. L'extrême brièveté de ce récit frappe le lecteur ; elle contraste

1. Comme le remarque justement Loisy (p. 753) le fait que les Juifs sont les victimes de l'émeute et non ses instigateurs comme le voudrait la théorie générale du rédacteur milite en faveur de l'historicité de l'épisode.

avec la façon détaillée dont sera raconté, un peu plus loin, le voyage de l'apôtre de Corinthe à Jérusalem. Y avait-il dans la source des choses que le rédacteur aura préféré laisser dans l'ombre, comme par exemple la mention de persécutions dirigées contre les communautés de Macédoine[1] ou bien le rédacteur a-t-il supprimé des détails qu'il jugeait superflus parce qu'il s'intéressait à ce qui était marche en avant, ou conquête de l'Evangile et non à ce qui concernait la vie de communautés déjà constituées ? ou encore le récit de la source qui, dès *19,20*, paraissait orienté vers le voyage à Jérusalem, négligeait-il tout ce qui ne se rapportait pas directement à cet objet ? Ce sont là autant d'hypothèses entre lesquelles il ne nous paraît pas possible de se prononcer. La dernière a peut-être pour elle que la notice relative à Corinthe est manifestement dominée par la pensée du voyage à Jérusalem et que du séjour de trois mois il n'est absolument dit que ce qui a rapport à ce voyage.

Loisy (p. 758 s.) a supposé que les intrigues des Juifs par lesquelles est expliqué l'itinéraire anormal suivi par Paul de Corinthe à Jérusalem ont été imaginées pour remplacer le motif réel de

1. Il semble être fait allusion à des persécutions dirigées contre les Églises de Macédoine dans *II Cor., 8, 2*.

l'itinéraire adopté qui était de prendre en Macédoine puis à Milet les délégués porteurs des collectes faites en Macédoine et en Asie. Cette hypothèse nous paraît se heurter à de multiples difficultés. Laissant de côté le principe général sur lequel elle repose et que nous avons discuté plus haut, nous n'en mentionnerons que deux : la première est que la venue des délégués macédoniens à Corinthe paraît établie par *II Cor.*, *9,1-4* ; la seconde que l'hypothèse oblige à admettre que la liste des délégués qui se trouve actuellement au *v. 4* du *ch. 20*, a été déplacée et qu'elle se serait trouvée originairement au moment de l'arrivée à Jérusalem [1], hypothèse gratuite, car même si le motif donné à l'itinéraire adopté n'était pas primitif, on ne voit pas à quelle préoccupation aurait obéi le rédacteur en déplaçant, comme il l'a fait, la liste des compagnons de voyage de Paul. Le plus simple nous paraît donc être d'admettre que l'indication relative au complot des Juifs contre Paul se trouvait déjà dans la source et que c'était elle qui motivait l'itinéraire adopté. Le récit de la source pourrait d'ailleurs avoir été plus circonstancié et par suite plus cohérent que celui que nous lisons.

Avec la mention du départ de Corinthe (*20,6*)

1. C'est ce qu'admet Loisy, p. 762.

commence un récit du voyage qui conduira Paul jusqu'à Césarée (*21,8*). Il n'est pas douteux que cette partie de la narration, qui a une extrême précision, vienne de la source. Nous n'avons à examiner que quelques morceaux plus développés qui paraissent y être intercalés. Le premier est le récit de la fraction du pain de Troas (*20,7-12*). Le fait que tout au début du récit il y a un « nous » qui disparaît dans la suite indique que ce morceau ne vient pas de la source et que le premier « nous » est dû au rédacteur qui a voulu relier l'épisode au fil de sa narration (Loisy, p. 764). L'histoire de la résurrection d'Eutychès rappelle certains miracles de l'Ancien Testament. Il n'est cependant pas probable que nous ayons seulement ici une création du rédacteur. On ne voit pas pour quelle raison il aurait surchargé sa source, alors que, pour le reste du voyage, sauf en ce qui concerne le discours de Milet qui répond à un but particulier, il en respecte la sobriété. Il y a donc lieu de penser, ou bien que le rédacteur a recueilli ici une tradition relative à Troas parce qu'il jugeait à propos de ne pas la laisser perdre, ou bien qu'il a substitué l'épisode à quelques détails qu'il ne voulait pas reproduire. Loisy adopte cette seconde explication (p. 766). La source, pense-t-il, parlait de la collecte et comme le rédacteur tenait à ne pas la mentionner il a substitué autre chose à ce

qu'elle disait. Cette hypothèse a le tort d'être entièrement conjecturale. De plus on ne comprend pas pourquoi le rédacteur, s'il avait trouvé dans sa source quelque chose qu'il ne voulait pas reproduire, n'aurait pas procédé à une simple suppression.

Le narrateur se départit encore de l'extrême sobriété qui caractérise cette partie du récit pour raconter les adieux de Paul aux Anciens d'Ephèse qu'il fait venir à Milet. Il explique que Paul ne s'arrête pas à Ephèse en lui attribuant le désir d'être à Jérusalem pour la Pentecôte. Il est difficile de penser que l'indication ait pu être donnée dans la source sous cette forme très sommaire. Il y était peut-être expliqué que Paul désirait être à Jérusalem au moment de la fête pour s'y rencontrer avec les chefs de l'Eglise judéo-chrétienne qui devaient y revenir à ce moment-là. Ce que Paul dit dans l'épître aux Galates (*4,10* cf. *Col.*, *2,16*) des temps et des fêtes rend bien difficile d'admettre qu'il ait pu attacher une importance quelconque à se trouver à Jérusalem pour la Pentecôte (Wendt, p. 329). De plus, comme rien ne vient entraver le voyage de Paul, il y a lieu de penser que ses projets se sont réalisés, or il ne nous est rien dit d'une participation de sa part à la célébration de la Pentecôte juive.

La rencontre de Paul à Milet avec les Anciens

d'Ephèse n'est donc pas suffisamment expliquée par la hâte de Paul. (Wendland, *Urchr. Litf.*, p. 334.) Si l'arrêt n'est pas imputable à l'apôtre mais a été motivé par l'embarquement ou le débarquement de marchandises, cela n'aurait pas pris plus de temps à Paul d'aller lui-même à Ephèse au lieu d'en faire venir les Anciens. Loisy (p. 769) pense que la source parlait de la venue à Milet des délégués des églises d'Asie porteurs de la collecte et que le rédacteur a substitué à ce détail la rencontre de Paul avec les Anciens. Nous croirions plutôt que les Actes placent à Milet la rencontre de Paul avec les Anciens pour ne pas contredire une tradition d'après laquelle Paul ne serait plus revenu à Ephèse après son départ pour Corinthe. Il n'est pas douteux en effet que le discours mis dans la bouche de l'apôtre ne soit une composition du rédacteur. Il trahit chez Paul un sentiment si net du sort qui l'attend à Jérusalem que c'en est une prophétie à peine voilée (Loisy, p. 774), or nous savons par l'épître aux Romains qu'au moment où il se dirigeait vers Jérusalem Paul avait si peu le sentiment d'être arrivé au terme de sa carrière qu'il formait des projets pour l'évangélisation de l'Occident. L'attribution du discours de Milet au rédacteur est en outre recommandée par le fait que ce discours rentre évidemment dans un plan systématique d'après le-

quel le livre des Actes devait contenir un discours de Paul aux Juifs (à Antioche de Pisidie : *13,15-41*) un discours missionnaire adressé aux païens (à Athènes : *17, 22-31*) un discours adressé aux chrétiens (à Milet) et un discours devant les autorités politiques (devant Agrippa : *26, 2-29*). Tous ces discours doivent avoir la même origine.

Dans la suite du récit de voyage, la prophétie des chrétiens de Tyr (*21, 4ᵇ*) pourrait bien être une addition du rédacteur. Elle fait double emploi avec celle d'Agabus donnée un peu plus loin et surtout cette sombre prédiction reste sans effet. Il n'est rien dit de l'impression qu'elle produit sur Paul et il n'y est plus fait aucune allusion au moment du départ des voyageurs.

A leur arrivée à Césarée, Paul et ses compagnons de route vont loger chez Philippe l'évangéliste, l'un des Sept. Loisy (p. 785) pense que l'indication que donne *21,9* sur ses sept filles vierges et prophétesses devait être l'amorce d'une prophétie qu'elles auraient faite sur la destinée de l'apôtre, prophétie qui aurait été supprimée pour laisser place à celle d'Agabus. Cette explication ne nous paraît pas s'imposer, car le détail relatif aux filles de Philippe peut avoir fait partie de la tradition et avoir été recueilli pour caractériser par un trait connu la physionomie du personnage qu'il mettait en scène.

La prophétie d'Agabus (*21, 10-14*) appelle deux remarques. D'abord elle apparaît comme un doublet d'un autre épisode auquel Agabus est mêlé et qui se produit à Antioche à la veille d'un départ de Paul pour Jérusalem (*11,27 s.*) L'épisode d'Antioche, nous l'avons vu [1], n'est pas historique mais on ne peut déterminer si le narrateur l'a créé de toutes pièces ou s'il s'est borné à dédoubler un fait qui s'était réellement passé à un autre moment et en un autre endroit, fait qui serait précisément celui dont nous examinons la relation. Le dédoublement serait un procédé qui répondrait assez bien aux habitudes du rédacteur des Actes [2]. Cependant il y a une grave objection à faire à l'historicité de l'épisode c'est que la prophétie d'Agabus suppose un séjour d'une certaine durée fait par Paul à Césarée et qu'il est difficile de concilier cet arrêt avec la hâte qu'avait l'apôtre d'arriver à Jérusalem ? On peut dire, sans doute, que la navigation a pu être heureuse, que Paul a pu gagner quelques jours sur ses prévisions et en profiter pour s'arrêter à Césarée, ou bien encore que désireux de ne pas trop prolonger son séjour à Jérusalem, il n'a pas voulu y arriver plus tôt

1. Voir p. 220 s.

2. Comparer le dédoublement du récit de la mission des Hellénistes (*8,1* et *11,19*) et celui du voyage de Paul à Jérusalem (*11-12* et *15*).

qu'il ne se l'était fixé et a préféré attendre à Césarée jusqu'à la veille de la Pentecôte. Ces hypothèses sont fort plausibles; encore faudrait-il qu'elles fussent justifiées par quelque chose dans le texte. Le narrateur qui avait parlé de la hâte de Paul ne pouvait se dispenser de dire pourquoi, parvenu à Césarée, il ne paraît plus pressé d'arriver à Jérusalem. Il y a donc lieu d'attribuer le morceau considéré au rédacteur (Loisy, p. 787).

Peut-être toutefois la prophétie d'Agabus a-t-elle remplacé un élément primitif du récit. La fin de l'épisode est en effet rédigée à la première personne, alors que l'endroit où on la rencontre est trop éloigné du dernier emploi de la première personne dans la source pour que le rédacteur ait dû employer cette personne pour souder son addition au texte primitif. On pourrait dès lors se demander si la prophétie d'Agabus n'aurait pas pris la place d'un développement où — originairement — les fidèles de Césarée qui devaient connaître les dispositions des chrétiens et des Juifs de Jérusalem, en instruisaient Paul et l'avertissaient des dangers auxquels il s'exposait en montant à la ville sainte. (Cf. Loisy, p. 788.) Ce qui tendrait à confirmer cette hypothèse c'est que les fidèles de Césarée non seulement accompagnent Paul à Jérusalem mais encore ont soin de lui assurer un logis en

le faisant accompagner par Mnason qui se chargera de l'héberger (*21, 15-16*. Loisy, p. 790 s). Il n'était donc nullement certain aux yeux des chrétiens de Césarée que les fidèles de Jérusalem accueilleraient bien l'apôtre. Le texte occidental a voilé cette trace que le rédacteur des Actes a laissé subsister des véritables dispositions des chrétiens de Jérusalem à l'égard de Paul et il a fait de Mnason l'hôte qui avait reçu Paul dans quelque village entre Césarée et Jérusalem.

III. — Paul a Jérusalem, son arrestation, son procès, *21, 17-26,32*.

A leur arrivée à Jérusalem Paul et ses compagnons sont bien accueillis par les frères (*21,17*). C'est là, probablement, une simple transition. On ne peut en effet, supposer que la question des relations de Paul avec l'Eglise de Jérusalem ait été immédiatement réglée, ce qui rendrait le récit suivant superflu. Ensuite est rapportée une rencontre qui eut lieu le lendemain entre Paul et ses compagnons d'une part, Jacques et tous les Anciens de l'autre. Ceux-ci, après avoir entendu le récit de l'œuvre accomplie par Paul parmi les païens, lui disent qu'il y a à Jérusalem, des milliers de Juifs

croyants, pleins de zèle pour la Loi, auxquels Paul a été présenté comme un apostat. Ils ne manqueront pas d'apprendre sa présence, aussi conseille-t-on à l'apôtre de donner une preuve de son loyalisme juif, en acceptant de se joindre, à quatre frères pour accomplir un vœu de nazir. Quant aux païens qui ont cru, on leur demande seulement de s'abstenir des choses sacrifiées, du sang, des viandes étouffées et de la *porneia*, c'est-à-dire, sans doute, des unions à des degrés prohibés par la Loi juive (*21, 18-25*).

Il y a, nous semble-t-il, des raisons absolument décisives pour ne pas voir dans ce petit morceau un élément rédactionnel. Nous y trouvons en effet une série d'idées qui sont en complète contradiction avec les vues du rédacteur et qui, par suite, ne sauraient lui être attribuées. Notons, par exemple, la prévention des judéo-chrétiens contre Paul. En second lieu tandis que, d'après le rédacteur, Paul n'a de difficultés à craindre que de la part des Juifs, nous voyons ici que la situation des chrétiens sortis du paganisme n'est pas réglée. On communique à Paul un règlement promulgué à ce sujet et qui est précisément celui auquel lui-même est censé avoir souscrit lors de la conférence de Jérusalem. Jamais le rédacteur n'aurait imaginé pareille chose. Nous sommes donc certainement ici en présence d'un morceau qui vient de la source.

Dans ces conditions il faut considérer la notice du *v. 17* comme un élément rédactionnel.

La conclusion à laquelle nous avons été conduit pour l'ensemble du morceau *18-25* rend vraisemblable l'attribution à la source de ce qui concerne la participation de Paul à un vœu. Cette opinion est d'autant plus probable que le récit n'est pas parfaitement clair. Loisy (p. 802) a fait à ce sujet une hypothèse très séduisante. Il suppose qu'il y a une relation entre ce vœu et celui dont il était question au départ de Paul de Cenchrées. A Corinthe Paul aurait fait un vœu, il s'agirait maintenant de s'en acquitter en offrant les sacrifices qui devaient accompagner la coupe des cheveux marquant la fin du vœu, une première coupe ayant peut-être marqué le début du vœu. Ainsi s'expliquerait le conseil des jérusalémites. Paul est obligé de séjourner à Jérusalem tout le temps que réclame l'exécution de son vœu ; pendant tout ce temps il sera en danger. Pour qu'il ait au moins chance de passer inaperçu on lui propose de s'associer à d'autres nazirs pour lesquels il fera les frais du sacrifice. Fondu dans leur groupe il risquera moins d'attirer l'attention. Cette hypothèse laisse subsister dans le récit actuel une incohérence frappante. Les chefs de la communauté jérusalémite signalent à Paul un danger, ou du moins une difficulté à laquelle il risque de se heurter du côté des

judéo-chrétiens et, pour parer à ce danger, ils lui proposent une mesure qui se montrera efficace vis-à-vis des Juifs. Si Paul entouré des quatre nazirs chrétiens peut passer inaperçu à leurs yeux, il ne peut échapper à l'attention des judéo-chrétiens dont il est dit que, de toute façon, ils connaitront la présence de Paul. Loisy (p. 800) essaye de parer à cette difficulté en supposant que les judéo-chrétiens ont été substitués aux Juifs. On comprendrait fort bien que le rédacteur, pour servir sa thèse de l'accord fondamental du christianisme et du judaïsme, se soit efforcé d'atténuer le conflit entre Paul et les Juifs, mais à quoi servait-il de le faire à un endroit où ce conflit allait violemment éclater dans les faits? L'auteur aurait-il, pour cela, sacrifié une idée qui ne lui tient pas moins à cœur, celle de l'unité du christianisme apostolique et de la parfaite entente de Paul avec l'Eglise de Jérusalem ? Il faut donc modifier l'hypothèse de Loisy et supposer que les chefs de la communauté conseillent à Paul de s'acquitter de son vœu en compagnie des autres nazirs chrétiens de manière à se manifester à la communauté en Juif pieux et fidèle tandis que s'il s'était acquitté de son vœu tout seul, les fidèles chrétiens auraient pu ne pas le savoir.

La notice du *v.* 26 sur la mise en pratique du conseil donné doit être attribuée à la même source

que les *versets 18-25*. Nous sommes au troisième jour du séjour de Paul à Jérusalem — au second d'après la source, si on considère le *v. 17* comme une addition rédactionnelle — quand s'ouvre pour Paul la période des purifications.

La scène qui est rapportée de *27* à *36* ne prête pas à la critique. Le seul point qui présente quelque obscurité est de déterminer si les Juifs d'Asie ont, de bonne foi, cru que Paul avait introduit Trophime dans le Temple ou bien si, pour provoquer une émeute, ils ont invoqué un prétexte qu'ils savaient eux-mêmes mal fondé. Dans la suite la question de profanation du Temple ne joue aucun rôle et ce fait pourrait faire pencher vers la seconde hypothèse. Il convient de remarquer que l'auteur de la source pouvait parfaitement ne pas être lui-même au clair sur le fond de la question. Il savait ce qui s'était passé, il n'était pas à même de pénétrer les desseins et les intentions des Juifs. L'obscurité sur ce point particulier n'est pas un indice de remaniement.

Il y a en outre, dans ce récit, un détail qui doit retenir l'attention de la critique, c'est l'indication chronologique du début : « Comme les sept jours allaient être accomplis ». Il est dit « les sept jours » et non pas « sept jours », il n'est donc pas possible de penser au temps écoulé depuis l'arri-

vée de Paul à Jérusalem[1]. Il s'agit d'une période définie qui doit probablement être celle de la purification précédant les sacrifices qui marquent la fin du vœu. Ce renseignement devra être examiné avec les autres indices de même nature que l'on peut recueillir entre l'arrivée de Paul à Jérusalem et la comparution devant Félix.

La scène qui est rapportée de *21*, *37* à *22*, *24* appelle toutes sortes de réserves. Il est vraiment difficile de se représenter comment, au milieu d'un tumulte tel que les soldats sont obligés de porter Paul, celui-ci obtient la permission de s'adresser au peuple depuis le seuil de la citadelle. Il est plus surprenant encore que, cette permission obtenue, Paul parvienne à se faire entendre. Comme d'autre part le discours rapporté reproduit un récit déjà donné à sa place dans la première partie de la narration, l'intervention du rédacteur est évidente. Enfin il faut ajouter que, l'épisode achevé, on se trouve exactement au point où l'on était à son début. L'ordre donné par le centenier en *22*, *24* de faire entrer Paul dans la citadelle ne fait que reproduire l'ordre semblable de *21*, *34*. (Wellhausen, *Krit. An.*, p. 46 s. ; Loisy, p. 808 s.)

La scène qui se déroule à l'intérieur de la cita-

1. Contrairement à l'opinion de Loisy, p. 805.

delle et qui est rapportée dans les *v.* 25 à 29 appelle quelques réserves en ce sens que la flagellation dont il est question doit évidemment être conçue comme un moyen d'information et qu'on a peine à admettre que la question ait pu être ainsi appliquée sans aucun interrogatoire préliminaire. De plus, la qualité de citoyen romain que Paul fait valoir a eu d'autres conséquences encore que de lui éviter la flagellation [1]. Elle a eu pour effet de rendre le tribun incompétent et de faire que tout le procès dut être porté au tribunal du gouverneur. Ceci devait être marqué dans le récit de la source et l'on peut, avec Loisy (p. 821 s.), conjecturer que le rédacteur n'a pas voulu montrer Paul récusant de prime abord la juridiction juive pour réclamer sa comparution devant un tribunal romain. Sans doute il n'a pas cru pouvoir entièrement supprimer le fait, mais il n'a expressément attribué à Paul le refus d'être jugé par un tribunal juif qu'après avoir montré à diverses reprises les Juifs animés contre lui d'une telle passion qu'il n'y a plus à attendre d'eux aucune espèce de justice.

1. A Philippes (*16, 22 s.*) Paul ne s'est pas prévalu de sa qualité pour éviter la flagellation. Cela ne prouve pas qu'il n'ait pu agir différemment à Jérusalem mais cela rend vraisemblable l'hypothèse d'après laquelle il se serait agi à Jérusalem d'autre chose encore que d'éviter la flagellation.

Le récit tel que nous le lisons présente une lacune évidente. Il n'est pas possible qu'après que Paul a été arraché de leurs mains par l'intervention de l'autorité romaine, les Juifs soient restés inactifs. Non seulement cette inaction serait, a priori, peu vraisemblable, mais encore Paul qui s'était prévalu du titre de citoyen romain aurait dû être remis en liberté si l'autorité romaine n'avait pas été saisie d'une plainte contre lui ou probablement d'une réclamation tendant à ce que le prisonnier fût remis aux Juifs pour être jugé par eux. Le récit présente donc ici une lacune, elle résulte de la transposition que le rédacteur a fait subir à la manière dont la procédure était présentée. Le récit de la comparution de Paul devant le sanhédrin (*22,30-23,10*) est de ceux que beaucoup de critiques jugent les plus invraisemblables[1]. Les raisons qui justifient cette opinion sont nombreuses. Il est absolument inconcevable qu'un magistrat romain ait livré un citoyen à la juridiction juive. Le récit lui-même est vague. Il n'est rien dit de ce qui a motivé l'arrestation ni des griefs que l'on fait valoir contre

1. Parmi ceux qui le considèrent comme non-historique et par conséquent comme ajouté à la source on peut citer : Spitta, (*Apgsch.*, p. 264 s.), Clemen (*Chronologie der paulinischen Briefe*, p. 141 s.), Wendt, (p. 359), Schwartz (*Zur Chronologie*, p. 288), Wellhausen, (*Krit. An.*, p. 47), Loisy, (p. 824 s.).

l'apôtre. Le discours prêté à Paul efface complètement ce qu'il y a de spécifique dans la pensée chrétienne. Et puis cette séance est sans aucune conséquence sur la manière dont l'affaire va se dérouler. Il n'y a pas jusqu'à l'incident qui se produit entre l'accusé et le grand prêtre qui ne vienne ajouter à cette impression. Obscur et invraisemblable, il n'est là que pour donner à Paul une occasion d'affirmer son loyalisme juif. Il n'y a donc pas à hésiter : tout ce morceau doit être considéré comme une fiction, et une fiction mal venue. Toute la question est de savoir si nous avons affaire à une création *ex nihilo* ou si la tradition primitive contenait un élément qui a pu servir de thème à l'épisode. Nous avons vu, à propos de la scène qui se déroule après que Paul a pénétré à l'intérieur de la citadelle, que la tradition primitive devait rapporter quelque démarche ou quelque demande du sanhédrin. C'est en quelque mesure en remplacement de ce détail qu'a été imaginée la scène. Le sanhédrin a dû intervenir en quelque manière. C'est ce dont le souvenir a été confusément conservé ici.

Dans la nuit qui suit, Paul a un rêve qui doit le rassurer et lui annonce qu'il rendra témoignage au Christ à Rome comme il l'a fait à Jérusalem (*23, 11*); Loisy (p. 836) estime que cet encouragement n'est pas à sa place après la séance

du sanhédrin où l'apôtre n'a pas été en péril et où le tumulte a été occasionné par le conflit des pharisiens et des sadducéens ; il inclinerait donc à reporter le rêve à la nuit qui suit l'arrestation. Il faudrait au moins admettre une forte intervention du rédacteur puisque les circonstances dans lesquelles l'apôtre fut arrêté excluent qu'il ait pu rendre témoignage au Christ. Cela étant, il est peut-être plus simple de voir dans la mention du rêve tout entière, un élément rédactionnel.

Dans le morceau *23, 12-33* il est raconté comment un complot que font les Juifs contre Paul amène le tribun à le faire partir sous forte escorte pour Césarée où il est remis entre les mains du procurateur. On doit distinguer dans ce morceau des éléments disparates au sujet desquels il y a lieu de porter des jugements assez divergents. Avant tout il y a le fait même du transfert de l'accusé de Jérusalem à Césarée et ce fait est au-dessus de toute discussion. Il est établi par toute la suite de l'affaire. On peut dire aussi que Paul ayant réclamé sa qualité de citoyen romain, son transfert à Césarée s'imposait. On peut, dans ces conditions, se demander si la manière dont il est motivé dans le récit actuel est vraisemblable. Même si l'on admettait comme historique la première comparution devant le sanhédrin, il semblerait assez douteux qu'une seconde comparution fût

concevable et par conséquent que le prétexte mis en avant par les Juifs puisse avoir quelque chance de correspondre à la réalité. Si, comme nous avons essayé de l'établir, la première comparution est fictive, la seconde s'écroule avec elle et tout l'épisode apparaît comme un élément rédactionnel destiné à remplacer le motif réel du transfert, motif qui n'apparaissait plus nettement après la transformation qu'avait subie la revendication par Paul de ses droits de citoyen romain[1]. En même temps il faut attribuer au rédacteur la lettre de Claude Lysias. Enfin il est probable que quelque remaniement aura démesurément grossi l'escorte donnée à Paul. Si l'on comprend que le tribun ait tenu à rendre impossible toute tentative des Juifs, s'il est vraisemblable que, pour cela, il ait fait partir la petite troupe de nuit (Loisy, p. 846), la présence de fantassins à côté des cavaliers n'aurait été qu'un embarras et une cause de retard. Il faut donc supposer qu'il y a eu, ici encore, quelque surcharge (Loisy, p. 843).

Le récit de l'arrivée à Césarée et de la remise du prisonnier à Félix (*23, 33-35*) doit provenir de la source, il contient des détails que rien n'autorise à suspecter comme celui qui est relatif au

1. Le transfert ne peut avoir eu pour but d'assurer la sécurité de Paul qui ne courait aucun danger dans la tour Antonia. Cf. Loisy, p. 845.

prétoire d'Hérode (Loisy, p. 848) et une question sur la province d'origine de l'accusé, question qui, au point de vue des préoccupations de l'auteur des Actes, ne présente aucun intérêt mais qui était une de celles que les règles de la procédure romaine obligeaient à poser tout d'abord à un accusé [1]. Il est un point qui mérite d'être particulièrement relevé. « Je t'entendrai (διακούσομαί σου), dit Félix à Paul, quand tes accusateurs seront présents » (*23*, *35*). Ceci ne s'accorde qu'imparfaitement avec le récit qui précède où le rôle joué par l'apôtre a été tout passif, mais suppose au contraire que l'accusé a élevé une protestation ou une réclamation au sujet de laquelle il faut que l'autorité supérieure l'entende. Ainsi se trouve confirmée la conjecture faite plus haut que Paul s'était réclamé de sa qualité de citoyen romain non pour éviter la flagellation mais pour décliner la juridiction du sanhédrin et pour obtenir sa mise en liberté (Loisy, p. 847).

Avant d'entrer dans l'examen du récit de la comparution devant Félix de Paul et de ses accusateurs (*24*, *1-23*), il convient d'examiner deux indications chronologiques qui se trouvent dans

1. Ce n'est pas assez cependant pour qu'on puisse, avec Eger (*Rechtsgeschichtliches im Neuen Testament*, Basel, 1919, p. 18), supposer que le narrateur a eu à sa disposition les actes authentiques du procès.

ce morceau et qui ne s'accordent pas aisément avec celles qu'on relève depuis le moment de l'arrivée de Paul à Jérusalem. Au *v. 1* du *ch. 24* il est dit que le grand-prêtre et les délégués du sanhédrin viennent de Jérusalem « au bout de cinq jours » (μετὰ πέντε ἡμέρας *24, 1*), et dans son apologie Paul déclare : « Il n'y a pas plus de douze jours que je suis monté à Jérusalem pour adorer » (οὐ πλείους εἰσίν μοι ἡμέραι δώδεκα ἀφ' ἧς ἀνέβην...). Ces indications viennent certainement de la source, puisqu'elles ne sont pas conciliables avec celles que le rédacteur avait déjà données [1].

La chronologie du séjour de Paul à Jérusalem d'après le récit actuel des Actes s'établirait de la manière suivante : Paul étant arrivé un jour à Jérusalem (I) (*21, 17*) reçoit le lendemain (II) (*21, 18*) le conseil de s'associer à des frères pour les cérémonies de son naziréat. Il les commence le jour suivant (III) (*21, 26*) ; au moment où les sept jours vont être achevés (*21, 27,*) c'est-à-dire un ou deux jours avant le IXe soit peut-être le VIIe, se produit l'émeute. Le lendemain, donc le VIIIe jour (*22, 30*), Paul comparaît devant le sanhédrin. Le jour suivant qui est le le IXe (*23, 12*), les Juifs complotent de le faire mourir. Dans la nuit du IXe au Xe jour

1. Il n'est pas possible d'admettre avec Loisy (p. 852) que le rédacteur ait obtenu ces douze jours en additionnant mécaniquement les sept jours du naziréat et les cinq jours de Césarée.

Paul quitte Jérusalem ; le x^e^ jour, il est à Antipatris (*23, 31 s.*) Comme la distance parcourue est d'une cinquantaine de kilomètres il est peu probable qu'on se soit remis en route le même jour pour accomplir une seconde étape d'à peu près égale longueur, c'est donc le xi^e^ jour qu'on est arrivé à Césarée. La comparution se plaçant cinq jours après (*24, 1*) tomberait le xv^e^ jour. Il y a donc entre cette combinaison et les données du discours une contradiction manifeste, qui prouve l'introduction dans le récit actuel d'éléments adventices. Ecartons ceux que nous avons soupçonné être des additions rédactionnelles, soit la journée qui précède la rencontre avec Jacques, la comparution devant le sanhédrin et le complot des Juifs et supposons que c'est le jour même de son arrestation que Paul a été envoyé à Césarée. Nous aurons la combinaison suivante : 1^re^ journée : Paul s'entretient avec Jacques ; 2^e^ journée : il commence les cérémonies du vœu ; 6^e^ journée (les sept jours étant sur le point d'être achevés) : émeute et arrestation ; 7^e^ journée : Antipatris ; 8^e^ journée : Césarée ; 12^e^ journée : comparution [1]. Il y a là, nous semble-t-il, une précieuse confirmation des

1. On pourrait encore resserrer les événements en admettant que le point de départ des cinq jours de *24, 1* était la démarche faite par le sanhédrin le jour de l'arrestation. Les sept jours auraient alors été accomplis le lendemain de l'arrestation.

conclusions auxquelles nous avons abouti plus haut.

Quant au récit de la comparution devant le gouverneur il ne convient pas de l'écarter comme le font certains critiques (Wellhausen, *Krit. An.*, p. 50) sous prétexte qu'aucune solution n'intervient et que, plus tard, l'affaire s'ouvre devant le tribunal de Festus, comme si elle n'avait pas encore été abordée. Le récit n'est pas celui d'un jugement mais seulement d'une audience dans laquelle le procurateur reçoit la plainte des Juifs et entend les explications de l'accusé. Mais il n'y a pas d'audition de témoin, l'affaire n'est pas mise en délibération. Le gouverneur déclare seulement qu'il y a lieu à instruction (Loisy, p. 862). Réduite à ces éléments qui sont les seuls qu'atteste le texte il n'y a dans la comparution devant Félix rien qui ne soit fort naturel et rien qui soit le moins du monde en contradiction avec ce qui se passera dans la suite. Toutefois les discours attribués à Tertulle d'une part, et à Paul de l'autre, ne peuvent venir de la source puisqu'ils sont en relation directe avec la manière dont l'affaire est présentée dans les morceaux dont nous avons reconnu le caractère rédactionnel. Soit que le rédacteur ait intentionnellement ou non faussé la perspective du procès, soit que l'auteur de la source ait déjà mêlé quelque peu entre elles les différentes

phases de l'affaire, on n'aperçoit pas que ce qui a dû être, avant tout, discuté c'est une question de compétence (Loisy, p. 859).

La notice des *v. 24* et *25* est un élément rédactionnel. La crainte et le respect que Paul inspire à Félix rappellent l'attitude d'Hérode à l'égard de Jean Baptiste. Il faut ajouter que la formule d'introduction est gauche et trahit la surcharge (Loisy, p. 865). La formule de conclusion n'est pas moins surprenante : « Pour le moment va », étrange manière de s'adresser à un homme qui est et qui reste prisonnier. Quant à l'indication, ou plus exactement aux indications du *v. 26*, leur caractère contradictoire est frappant. Félix garde Paul en prison parce qu'il espère recevoir de l'argent de lui [1] et parce qu'il tient à se ménager la possibilité d'entretiens avec lui ; à ces deux motifs vient encore s'ajouter le désir de plaire aux Juifs, désir qui est indiqué au *v. 27*. Comme le remarque Mommsen (*Z. N. T. W.*, 1901, p. 93) ce sont là des motifs qui ne s'excluent pas, qui peuvent être vrais ou faux les uns et les autres et qui correspondent probablement aux conjectures qu'on pouvait faire dans l'entourage de Paul pour expliquer la pro-

1. Schwartz (*Zur Chronologie*, p. 294) conjecture que Félix savait que Paul avait apporté des sommes importantes à Jérusalem, il pouvait donc penser avoir affaire à un homme disposant de certaines ressources.

longation de sa captivité. A ce titre l'indication peut provenir de la source.

Au bout de deux ans [1], Félix est remplacé par Festus et laisse Paul en prison (*24, 27*). C'est là encore une notice qui peut parfaitement venir de la source, quant au fond tout au moins, car le motif pour lequel Félix aurait laissé traîner l'affaire n'est nullement nécessaire pour expliquer qu'il l'ait transmise à son successeur. On pourrait conjecturer ou bien que le désir de plaire aux Juifs expliquait non pas que Félix ait laissé Paul en prison au moment où il quitta son gouvernement mais qu'il n'ait pas plus tôt jugé son affaire ; à moins qu'il ne faille supposer que Félix ne se soit pas borné à laisser les choses en l'état mais que, désireux de se concilier les autorités juives dont il pensait pouvoir avoir encore besoin [2], il ait transmis l'affaire à Festus, dans des conditions — peut-être avec un rapport — qui devaient l'orienter dans le sens désiré par les ennemis de l'apôtre. Ainsi s'expliquerait que l'affaire qui avait traîné en longueur ait pris, dès l'arrivée de Festus, une tournure défavorable à Paul.

1. Il faut entendre deux ans après l'arrestation de Paul et non deux ans après l'entrée en fonctions de Félix. Voir Maurice Goguel, *Essai sur la chronologie paulinienne*, *R. H. R.*, t. LXV, p. 329.

2. On sait qu'après son rappel Félix fut accusé à Rome par les Juifs.

Festus venu à Jérusalem, peu de jours après son entrée en fonctions reçoit des Juifs une requête. On lui demande que Paul soit transféré à Jérusalem (*25, 1-3*). Le narrateur ajoute qu'ils avaient le projet de le faire périr en route. Ce détail dénature les faits. L'intention des Juifs n'est pas de tendre un guet-apens à Paul mais d'obtenir qu'il soit jugé par le sanhédrin (Loisy, p. 872). La réponse du procurateur ne doit pas être regardée comme un refus mais comme une convocation. La requête des Juifs ne peut être régulièrement examinée qu'au tribunal. L'intention de tuer Paul en route prêtée aux Juifs est donc une addition du rédacteur qui n'a pas compris la nature de leur demande ou qui a voulu en dénaturer le caractère.

Le récit de la comparution de Paul devant Festus contient quelques obscurités. A le lire, il pourrait sembler que le procurateur ne voyant pas clair dans le différend qui lui est soumis essaye de se débarrasser d'une affaire difficile en amenant Paul à accepter la juridiction du sanhédrin. Que tel n'ait pas été le sens primitif du récit, il est à peine besoin de le souligner. Comment proposer à un accusé d'accepter de bon gré la juridiction du sanhédrin alors que cet accusé est depuis deux ans en prison précisément parce qu'il a décliné cette juridiction ? Il faut donc admettre

que l'attitude de Festus est beaucoup plus favorable aux Juifs que ne l'impliquerait l'idée d'une transaction. Le texte dit d'ailleurs expressément que la décision du gouverneur lui est dictée par le désir d'être agréable aux Juifs. Ce qui est dit aux *v.* 7 et 8 sur l'incapacité des accusateurs de prouver leurs accusations et sur la défense de Paul exprime le sentiment du narrateur et ne traduit pas l'impression produite par les débats sur le magistrat [1]. La décision ne peut donc avoir été celle qui est indiquée au *v.* 9 ; elle ne peut avoir consisté en une proposition faite à Paul. C'est une décision qui devait être rapportée ici. Si la tradition originale est altérée c'est peut-être parce que le rédacteur n'a pas saisi qu'une question de compétence était débattue et que, dans ces conditions, ne pouvant comprendre que l'autorité romaine se soit d'elle-même dessaisie d'un prisonnier, il aura supposé que le gouverneur avait imaginé une solution amiable pour sortir d'embarras sans prononcer un acquittement qu'il trouvait justifié mais qui aurait indisposé les Juifs qu'il tenait à ménager. Il y a d'ailleurs dans la déclaration du gouverneur quelque chose d'obscur. « Veux-tu, dit Festus à Paul, monter à Jérusalem pour y être

1. Cela ne prouve pas qu'il y ait eu dans la source, comme le pense Loisy (p. 874 s.), un récit plus circonstancié des débats.

jugé sur tout cela devant moi ? ». Il est bien certain qu'il ne s'agit pas seulement de poursuivre à Jérusalem le procès commencé à Césarée. Si le gouverneur avait jugé qu'il y avait quelque intérêt à le faire, par exemple pour avoir plus de facilités pour entendre les témoins, il n'avait nullement à consulter Paul et l'on ne voit pas que cette simple mesure de procédure ait eu assez d'importance pour déterminer l'apôtre à faire usage de son droit d'appel. Etre jugé à Jérusalem doit donc signifier autre chose, cela doit signifier être jugé par le sanhédrin. Comment interpréter les mots ἐπ' ἐμοῦ ? Le narrateur pourrait-il avoir conçu l'idée d'une séance du sanhédrin qui se tiendrait en présence, voire même sous la présidence du procurateur ? On aurait peine à l'imaginer. Ce serait en tous cas une impossibilité historique. Faut-il admettre seulement que le procurateur entend ne pas abdiquer entièrement et se réserve le droit de suivre le procès pour ratifier, s'il y a lieu, la sentence ? Ce serait déjà plus plausible mais cela n'épuise-peut-être pas tout. Les mots ἐπ' ἐμοῦ marquent qu'il y aura une participation de l'autorité judiciaire romaine au procès de Paul. Comment peut-on la concevoir ? Les choses ont, sans doute, été plus complexes qu'on n'est peut-être porté à le croire au premier abord. Il se pourrait que, sinon au début, du moins à ce moment, il ne se soit pas agi

exclusivement d'un grief d'ordre religieux mis en avant par les Juifs et dont le sanhédrin seul peut connaître si le gouverneur consent à lui livrer l'accusé ; il y a un grief politique qui est venu se joindre à celui-là. Paul apparaît bien comme ayant à se justifier d'une accusation qui ne relève que des tribunaux romains, la preuve c'est que rien n'indique que les Juifs aient poursuivi l'affaire à Rome et que leur défection n'a cependant pas entraîné la libération de l'accusé [1]. Cela étant, on pourrait concevoir que Festus, tout en livrant Paul au sanhédrin, se soit réservé de traiter ensuite son affaire au point de vue romain. Quoi qu'il en soit de cette conjecture la réponse de Paul montre avec évidence qu'il s'agit d'une question de compétence. Paul réclame la juridiction romaine et il en appelle au tribunal de l'empereur. Cet appel prouve que ce n'est pas à une proposition du gouverneur qu'il a affaire, il lui suffirait de la décliner, il est en face d'une décision judiciaire et il interjette appel. Qu'on ne dise pas qu'il se rend compte que le gouverneur mécontent de voir échouer la combinaison qu'il avait élaborée lui

1. Kirsopp Lake (*What was the end of Paul's trial ? The Interpreter*, V. 1909, p. 147 s. ; *The end of Paul's trial in Rom, Theol. Tijd , XLVII*, 1913, p. 356 s.) a bien supposé que Paul avait été mis en liberté à Rome, ses accusateurs ayant fait défaut, mais c'est là une opinion entièrement conjecturale.

sera désormais hostile et que c'est pour cela qu'il se décide à faire usage de la suprême ressource qu'il tenait en réserve, l'appel à César ; car c'est seulement un jugement qui pouvait motiver un semblable appel et si Paul avait pu obtenir que son affaire continuât à se dérouler à Césarée, il lui serait toujours resté la ressource de faire appel si une solution défavorable intervenait. Le récit actuel présente donc les choses d'une manière qui n'est pas absolument exacte. Il indique que Paul a fait appel parce qu'il a le sentiment que Festus lui est défavorable alors qu'en réalité Paul a fait appel parce qu'il se trouvait en face d'un jugement qui le déférait au sanhédrin. Mais y a-t-il eu ici une déformation intentionnelle due à un rédacteur qui aura voulu, comme le pense Loisy, dissimuler le fait que Paul avait décliné la juridiction juive, ou bien y a-t-il eu simplement une maladresse de rédaction commise par un homme qui ne se représentait pas clairement ce qui s'était passé ? Nous inclinons vers cette seconde hypothèse d'abord parce que si le rédacteur avait eu l'intention qu'on lui prête, il aurait été singulièrement maladroit en donnant tant d'ampleur au récit du procès et en ne terminant pas son livre à l'arrivée de Paul à Jérusalem ce qui aurait constitué une conclusion très correcte. En second lieu on s'explique que le rédacteur qui savait que le procès de Paul avait roulé

sur autre chose que sur une accusation des Juifs ait pu ne pas se représenter clairement comment les choses s'étaient passées devant le tribunal de Festus.

Après l'appel de Paul et après que le tribunal en ayant délibéré en a donné acte à l'accusé (*25, 12*) le procès de Césarée est terminé. L'épisode qui est ensuite rapporté n'est qu'un hors-d'œuvre. Le tableau de la comparution de Paul devant Agrippa (*25, 13-26, 32*) est un développement édifiant qui n'a pour raison d'être que d'introduire un troisième récit de la conversion de l'apôtre et de faire proclamer son innocence par une autorité que l'on voudrait faire passer à la fois pour compétente et pour impartiale. Malheureusement le récit est totalement invraisemblable. Le prétexte invoqué — l'embarras où serait Festus pour rédiger son rapport à l'empereur — ne tient pas debout. Que vaudrait un jugement porté uniquement d'après le plaidoyer de l'accusé sans que l'accusation ait été formulée ? et qu'est-ce que ce tribunal irrégulier qui serait consulté par un magistrat romain ? D'ailleurs tout l'épisode reste sans influence sur la marche du récit [1]. Tout

1. Wellhausen, *Krit. An.*, p. 53 ; Loisy, p. 888 s. — P.-W. Schmidt (*Die Apgsch.*, p. 53) remarque justement que pour que l'on puisse admettre que le récit n'a pas été interrompu pour l'introduction de l'épisode d'Agrippa, il faudrait supposer,

cela ne supporte pas la discussion au point de vue de l'histoire, mais tout cela ce n'est pas de l'histoire c'est de la légende pieuse.

IV. — Le transfert de Paul a Rome, *27, 1-28, 31.*

Au début du récit du voyage nous retrouvons la première personne. A son départ de Césarée Paul avait auprès de lui quelques-uns de ses compagnons. Il semble bien arbitraire de voir dans l'ensemble du récit une surcharge comme le voudrait Wellhausen qui pense que le rédacteur a embelli la source par un récit de naufrage comme il l'avait, au moment du départ d'Ephèse, surchargée par un récit d'émeute [1]. On ne voit pas bien l'intérêt qu'il aurait eu à le faire, ni les raisons pour lesquelles il aurait ici employé la première personne alors qu'il ne l'a pas fait dans les autres morceaux qui viennent de lui. Il n'y a cependant pas lieu d'admettre que le récit du naufrage ait été emprunté à la source tel que nous le li-

ce qui n'est établi par aucun document juridique et ce qui paraît bien invraisemblable, que l'appel à l'empereur suspendait le droit du procurateur de prononcer l'acquittement de l'accusé.

1. Wellhausen, *Noten*, p. 17 s. ; *Krit. An.*, p. 54. Voir les observations de Loisy (p. 921) contre cette hypothèse.

sons. Il paraît avoir subi certaines retouches ; on n'y relève en effet que quelques épisodes mal intégrés à la trame du récit et qui ont pour caractère commun de mettre en lumière la personnalité de Paul et de lui prêter un rôle actif. Ils pourraient ainsi s'expliquer tous de la même manière. La première surcharge paraît être la suggestion d'hiverner en Crète qui est mise dans la bouche de Paul. On arrive à la baie de Kaloi Liménes en Crète (*8*). Là Paul, en considération de l'époque où l'on est, conseille d'hiverner. « Il leur dit... » Ce « leur » est vague et l'on ne voit pas à quoi il se rapporte (Loisy, p. 911). Le conseil de Paul n'est pas écouté. On préfère s'en tenir à ce que disent le capitaine et l'armateur (*9-11*). La suite du récit dit que le port n'étant pas propre à un hivernage on décide de gagner, si possible, celui de Phœnix (*12*). La contradiction est patente. L'épisode relatif à Paul vient en surcharge. Le morceau *21-26* n'interrompt pas moins malencontreusement le récit de la tempête. Il se rattache d'ailleurs expressément aux *versets 9-11* et a certainement la même origine. (Wellhausen, *Krit. An.*, p. 54 ; Loisy, p. 911 s.) Non moins suspect est enfin le *v. 31 b* où il est fait honneur à Paul d'avoir suggéré aux soldats une précaution qui empêchera les marins de fuir, précaution dont les soldats ont pu avoir l'idée

d'eux-mêmes (Loisy, p. 916 s.). L'épisode *33ᵇ-38* est également suspect [1].

Dans le récit du séjour des naufragés à l'île de Malte (*28, 1-10*), Loisy considère l'épisode du serpent dont Paul subit sans dommage la morsure (*28, 3-6*) comme surajouté (Loisy, p. 924). Nous ne pouvons estimer que le lien qui rattache ce récit à son contexte soit assez maladroit pour déceler une surcharge. Quant au fond il n'est pas absolument impossible que la source ait pu déjà contenir un développement légendaire comme celui-là, surtout s'il s'était constitué autour de quelque détail réel. Il y a de plus graves raisons de suspecter l'attribution à la source des *versets 8-10* relatifs à la guérison de Publius et aux autres miracles accomplis par Paul. Dans ce fragment, en effet, « nous » désigne Paul et les siens, tandis que, dans le morceau précédent, le même pronom désignait tous les naufragés (Loisy, p. 926).

Dans la notice sur le voyage des naufragés depuis Malte jusqu'à Rome (*29, 11-14*) nous retrouvons la manière de l'auteur de la source et le soin avec lequel il marque les étapes de la route. Un point seulement appelle une réserve. C'est l'ar-

1. Wellhausen, *Krit. An*, p. 54 ; Loisy, p. 917 s. Loisy (p. 919) conjecture que l'indication du nombre des voyageurs se trouvait dans la source, mais à une autre place. C'est une hypothèse qui repose sur une base bien fragile.

rêt de sept jours à Pouzzoles (*v. 14*). Le narrateur paraît oublier que Paul est prisonnier et, par conséquent, qu'il n'est pas maître de s'arrêter où bon lui semble. Le motif de l'introduction de ce détail pourrait bien avoir été de donner aux chrétiens de Rome le temps de venir à la rencontre de Paul (*v. 15*). (Wellhausen, *Krit. An.*, p. 55 ; Loisy, p. 929). Ce fait n'est pas de nature à recommander l'historicité du séjour à Pouzzoles car la démarche prêtée aux chrétiens de Rome est suspecte, sans même qu'il soit nécessaire de l'examiner quant au fond ou de rechercher comment il se fait qu'une fois Paul arrivé à Rome, il ne soit plus question des chrétiens de la ville. Elle a en effet le tort d'avoir été ajoutée après, et non avant l'arrivée de Paul à Rome, expressément mentionnée à la fin du *v. 14* et par là elle se trahit elle-même comme une interpolation (Loisy, p. 929). L'intention à laquelle répond l'addition de ce morceau est visible. Le rédacteur aura voulu effacer la mauvaise impression que ne pouvait manquer de faire l'abandon complet dans lequel, d'après le récit des Actes lui-même, la communauté chrétienne laissa Paul à Rome (Loisy, p. 930).

Loisy (p. 930) pense que le récit de l'arrivée de l'apôtre à Rome a été abrégé et que la source devait relater la remise du prisonnier. Le rédacteur aura fait disparaître ces détails qui étaient

peut-être présentés sous un jour peu favorable à sa thèse. Cette opinion ne s'impose pas. La remise du prisonnier ne s'est pas passée au grand jour, le témoin oculaire n'a pu fort bien apprendre que d'une manière tout indirecte ce qui s'était passé à cette occasion. Peut-être a-t-il su, tout simplement, que Paul avait reçu l'autorisation de loger dans une maison particulière avec les soldats qui le gardaient.

L'indication donnée dans le *v. 16* est rejointe d'une manière frappante par la notice finale du livre (*v. 30*) (Loisy, p. 940). Entre les deux passages est intercalé un récit des relations de Paul avec les Juifs de Rome (*17-28*), récit qui exprime les idées du rédacteur sur l'attitude du judaïsme à l'égard de l'apôtre (Loisy, p. 932-937). Il y a d'ailleurs dans cet épisode un détail qui n'est pas historique et qui contredit la manière dont avait été raconté l'appel de Paul au tribunal impérial. Il est dit en effet que Paul a été contraint d'en appeler à César parce que les Juifs s'opposaient à l'acquittement que voulait prononcer le procurateur. C'est là une manière de se représenter les choses qui ne répond pas à la réalité et qui émane d'un homme qui ignore les conditions juridiques de l'appel à l'empereur (Mommsen, *Z. N. T. W.*, 1901, p. 93 s.). Nous ne saurions attribuer à la source un morceau qui contient une semblable erreur.

V. — Composition de la seconde partie du livre

La composition de la seconde partie des Actes est beaucoup plus simple que celle de la première. D'un bout à l'autre de la narration le récit repose sur une source principale dont certaines parties sont rédigées à la première personne et qui devait relater les missions de Paul depuis son départ d'Antioche. Cette source paraît être la suite de celle qui a servi à l'auteur des Actes pour raconter le départ de Paul et sa première tournée missionnaire. Il semble seulement qu'elle était plus complète et plus détaillée pour les dernières parties de l'activité de Paul, notamment à partir de la mission de Macédoine.

Cette source a fourni la trame du récit et le cadre dans lequel est présentée l'activité de Paul, elle mérite donc d'être qualifiée de source principale mais elle n'a pas été intégralement reproduite. Elle a subi des mutilations et des surcharges qui semblent pouvoir être ramenées à deux types.

Les unes sont purement narratives, c'est-à-dire que l'auteur a, fort maladroitement il est vrai, coupé des récits qu'il jugeait superflus et qui auraient donné à son œuvre des proportions qui

dépassaient celles dans lesquelles il voulait la tenir. D'autre part il a ajouté des détails et des récits qu'il tenait d'autres traditions et qui lui paraissaient heureusement compléter le témoignage de sa source principale.

Sur d'autres points ce sont des préoccupations apologétiques qui lui ont fait altérer son témoignage. Cette apologétique a une double tendance : d'abord religieuse ou plus exactement ecclésiastique : montrer le parfait accord de l'apôtre Paul avec les chrétiens de Jérusalem ; et ensuite politique : établir que l'autorité romaine n'a pas pris, en principe, une position hostile à Paul et que les mesures dont l'apôtre a eu à souffrir ont été prises à l'instigation des Juifs.

Le récit du procès de Paul a, en particulier, subi une certaine déformation qui tient à ce que le narrateur qui ne savait peut-être pas exactement comment les choses s'étaient passées les a présentées sous un jour qui s'accordait avec la manière dont il se représentait les relations des chrétiens avec les autorités politiques. Il a, d'autre part, ajouté certains développements édifiants comme le discours de Milet ou le tableau de la comparution devant Agrippa.

VI. — La fin du livre

La conclusion du livre des Actes laisse le lecteur en suspens. Paul, y est-il dit, demeura deux ans dans la maison qu'il avait louée prêchant sans entrave l'Evangile à ceux qui venaient à lui (*28, 30 31*). Ce n'est pas là une conclusion. Il n'est pas dit ce qui est arrivé au bout de ces deux années que la construction de la phrase oblige absolument à se représenter comme écoulées au moment où l'auteur écrit. Il est bien évident qu'une modification a dû se produire dans la situation de Paul mais rien ne permet de deviner dans quel sens.

Avant de rechercher comment ce fait doit être expliqué, il convient d'examiner si, à défaut d'une conclusion précise, on ne pourrait pas trouver dans le corps du récit des Actes des indications qui permettraient de se rendre compte de la manière dont l'auteur s'est représenté l'issue du procès de Paul.

Il est incontestable que le récit du voyage de Paul de Corinthe à Jérusalem présente, et d'une manière qui va en s'accentuant à mesure que le récit progresse, le caractère d'une marche au martyre. Dans le discours de Milet, Paul déclare à ses auditeurs qu'ils ne verront plus son visage

(*20, 25*) et la portée de cette parole est encore soulignée par ce qui suit le discours et par l'affliction dont les fidèles font preuve au moment où l'apôtre se sépare d'eux (*20, 37-38*). Mais il convient de ne pas trop presser ces termes. Nous savons que Paul, au moment de sa carrière où se place ce discours, avait l'intention de diriger son activité du côté de Rome et de l'Espagne parce-qu'il avait le sentiment que son œuvre dans le bassin oriental de la Méditerranée était achevée. Le rédacteur du discours pourrait avoir tenu compte de ce fait. On ne saurait en effet lui attribuer une prophétie trop précise, puisque, dans le même discours, il fait déclarer par Paul qu'il ne sait pas ce qui l'attend à Jérusalem, mais que, de ville en ville, l'Esprit-Saint lui atteste que des liens et des tribulations lui sont réservés et qu'il est prêt à donner sa vie pour l'accomplissement de son ministère (*20, 22-24*). On le voit, la perspective qui se dessine dans le discours de Milet n'est pas nécessairement celle de la mort, ce pourrait être celle de l'emprisonnement et de difficultés qui n'apparaissent d'ailleurs pas d'une manière précise. Il n'y a rien dans ce discours que l'auteur aurait dû écrire autrement s'il avait su que Paul, à l'issue de son procès romain, avait été remis en liberté. Il n'y a rien non plus qu'il ne pouvait écrire sachant que Paul avait péri à

Rome. Et l'on doit en dire tout autant de la prophétie des chrétiens de Tyr qui conseillent à Paul de ne pas aller à Jérusalem (*21,4*) et de celle d'Agabus (*21, 11-13*) où il n'est question que « d'être lié et remis entre les mains des païens » et où la perspective de la mort n'intervient — mais seulement d'une manière hypothétique — que dans la déclaration de Paul qu'il est prêt non seulement à être lié mais même, s'il le faut, à mourir pour le nom du Seigneur Jésus.

L'auteur ne pourrait avoir fait de cette parole une prophétie de la mort de Paul qu'en déconsidérant par là même, en une certaine mesure, la prophétie qu'il venait de rapporter. Remarquons de plus que s'il était question ici d'une prophétie de la mort, ce devrait être de la mort à Jérusalem. Paul ne dit pas : « Je suis prêt à mourir » mais : « Je suis prêt à mourir à Jérusalem ». C'est une déclaration éventuelle. Nous ne pouvons donc souscrire à l'opinion de ceux qui, comme Wendland (*Urchr. Litf.*, p. 314), estiment que la rédaction des Actes implique que l'apôtre a péri au cours de la captivité romaine.

Etant donné ce qu'il y a d'aléatoire et d'incertain dans les conclusions que l'on peut tirer de l'examen de la tradition relative à la seconde captivité de Paul, telle qu'on peut la dégager par exemple des épîtres pastorales ou de la première épître

de Clément Romain, nous croyons qu'il vaut mieux en faire abstraction ici et ne la mentionner que pour mémoire.

Revenons maintenant à la conclusion du livre des Actes[1]. Remarquons que depuis le *chapitre 21* tout l'intérêt est concentré sur le procès de Paul, que dès le *ch. 23, 11,* la perspective du procès romain est nettement annoncée[2]. Le Seigneur apparaît en songe à Paul et lui dit : « De même que tu m'as rendu témoignage à Jérusalem, il faut que tu me rendes témoignage à Rome » ; un peu plus loin c'est Festus qui déclare solennellement : « Tu vas aller à César » (*25,12*) ; plus loin encore, pendant la tempête, un ange apparaît à Paul et lui dit : « Ne crains point, Paul, il faut que tu com-

1. Sur l'histoire de l'interprétation de cette fin voir H. Koch, *Die Abfassungszeit des lukanischen Geschichtswerkes,* p. 3 s.

2. C'est aller trop loin, nous semble-t-il, que de dire avec Spitta (*Zur Geschichte und Litteratur des Urchristentums,* Gœttingen, 1893 s., I, 1, p. 10 s.) que toute la narration depuis l'arrestation appelle le récit de l'acquittement de Paul à Rome. Mais le récit du procès romain est si nettement postulé qu'on ne saurait souscrire ni à l'opinion de Haver (*Le Christianisme et ses origines,* Paris 1872-1884, IV, p. 211-382) qui suppose que Paul mourut avant que le procès romain n'ait pu s'engager, ni à celle de Kirsopp Lake (*What was the end of Paul's trial ? The Interpreter,* V, 1909 p. 147 s. ; *The end of Paul's trial in Rom., Theol. Tijdschr., XLVII,* 1913, p. 356 s.) d'après qui Paul aurait été relâché à Rome sans que son procès ait été plaidé, ses accusateurs juifs ayant fait défaut.

paraisses devant César » (*27,24*). Et cette scène qui constitue le point culminant du récit, vers laquelle on tend depuis sept chapitres, qui a été ainsi explicitement annoncée par trois fois, manque. Le récit tourne court au moment même où on l'attend. Il y a là une anomalie qu'il est indispensable d'expliquer. L'hypothèse d'une mutilation accidentelle n'est justifiée par rien. La phrase par laquelle se termine le livre des Actes est complète par elle-même et rien n'autorise à conjecturer qu'elle ait pu être suivie d'un morceau qu'un accident aurait fait disparaître [1].

On ne peut juger plus satisfaisante l'hypothèse d'après laquelle l'auteur des Actes aurait arrêté son récit faute de place. On a observé que les Actes avaient une longueur qui paraît correspondre à ce qu'on pourrait appeler un format courant dans l'antiquité. C'est la longueur, entre autres, de l'évangile de Luc et de celui de Matthieu [2]. De là on a conclu que si le récit des Actes s'arrête si brusquement c'est que l'auteur était arrivé au bout

1. Par là se trouve aussi exclue l'hypothèse de Hoennicke (*Die Apostelgeschichte*, Leipzig, 1913, p. 10) d'après laquelle l'auteur aurait été empêché d'achever son œuvre par quelque circonstance fortuite, peut-être par la mort.

2. Zahn, *G. K.*, I, 1, p. 77; Harnack, *Gesch. der altchr. Liter.*, II, *Die Chronologie*, p. 248; Spitta, *Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums*, I, 1, p. 15 s.; Birt, *Das antike Buchwesen in seinem Verhältnis zur Literatur*, Berlin 1892, p. 310 s.

de son rouleau de parchemin (Ruegg, *Die Lukasschriften und der Raumzwang des antiken Buchwesens*, *St. u. Kr.*, 1896, p. 94-101). L'hypothèse devrait être sérieusement envisagée s'il s'agissait d'expliquer le caractère précipité ou hâtif de la fin, mais ce n'est pas le cas. Ce qu'il faut expliquer ce n'est pas que la conclusion de l'histoire de Paul n'ait pas la même ampleur que la partie centrale de cette histoire, c'est que cette conclusion manque et qu'il ne soit pas indiqué comment s'est terminé le procès. Or le défaut de place ne suffit pas pour rendre raison de ce fait car l'écrivain ne s'est pas trouvé tout d'un coup au bout de la place dont il disposait, il lui aurait été possible de gagner sur le dernier récit, celui de la rencontre de Paul avec les Juifs de Rome, les quelques lignes qu'il lui fallait pour indiquer brièvement quelle avait été l'issue du procès.

D'autres auteurs pensent que si le narrateur ne pousse pas son récit plus loin que les deux premières années de la captivité romaine c'est que les documents lui faisaient défaut [1]. Ce serait à l'endroit où se termine notre récit que se serait

1. Cette explication ne fait que reprendre celle qui a été déjà indiquée dans l'antiquité chrétienne par le *Canon de Muratori* (l, 34-39) et par Eusèbe (*h. eccl.*, II, 22, 2-6) pour qui Luc n'a voulu raconter dans les Actes que les faits dont il avait été lui-même témoin.

déjà arrêtée la source principale soit qu'elle ait été écrite à la fin de la seconde année de captivité romaine de Paul, soit qu'à ce moment-là son auteur ait quitté Rome. (Hausrath, *Der Apostel Paulus* ², Heidelberg, 1872, p. 498 ; Clemen., *Chron. d. paul. Br.*, p. 154 ; Wendt, p. 31.) Norden (p. 332), à l'appui de cette explication, cite l'exemple de la vie d'Apollonius de Tyane. Philostrate note expressément que le récit de Damis sur lequel il s'appuie pour raconter la vie de son héros s'arrêtait avant la mort de Philostrate dont Damis n'avait pas été le témoin. Néanmoins il raconte lui-même les diverses traditions qui avaient cours sur la mort d'Apollonius. Loin de constituer un argument en faveur de l'hypothèse envisagée, l'exemple cité par Norden nous paraît constituer une formidable objection. Il montre combien l'interruption du récit avant sa conclusion naturelle était une chose anormale puisque Philostrate, imparfaitement documenté sur la mort de son héros, n'a pas cru pouvoir interrompre son récit là où s'arrêtaient les documents solides dont il disposait mais l'a poursuivi à l'aide de traditions évidemment moins dignes de confiance. Il eût été naturel, nous semble-t-il, que l'auteur des Actes fît de même, d'autant plus que dans le milieu dans lequel et pour lequel il travaillait l'on ne pouvait pas ignorer quelle avait été la fin de la vie de

Paul. Ainsi le défaut d'une documentation comparable à celle dont l'auteur avait disposé pour les parties antérieures de son récit expliquerait que la conclusion des Actes fût plus brève ou moins précise que le corps du récit, elle ne permettrait pas de comprendre que cette conclusion fasse entièrement défaut.

Une autre explication a déjà été donnée dans l'antiquité, par exemple par Jérôme (*De viris inlustribus*, 7) et par Euthalius (Prologue dans Von Soden, *Die Schriften*, I, p. 654). Luc aurait écrit son livre à Rome à la fin des deux années que mentionne le dernier verset. Ainsi s'expliquerait l'absence de toute indication sur la fin du procès. Cette explication a été reprise au XIX^e^ siècle, par Wieseler (*Chronologie des apostolischen Zeitalters*, Gœttingen, 1848, p. 400 s.) et plus tard par Blass (*ed. phil.*, p. 3) puis, au XX^e^ siècle par Harnack (IV, p. 63-81, en particulier p. 69) et par Koch (*Die Abfassungszeit des lukanischen Geschichtswerkes*, en particulier p. 3-30). Cette explication nous paraît se heurter à deux ordres de difficultés. D'abord, il paraît impossible qu'un récit composite comme l'est celui des Actes et qui, sur nombre de points importants, représente une déformation si sensible des faits et des idées, puisse avoir été écrit dans l'entourage de Paul et, en quelque sorte, sous ses yeux. L'autre difficulté est que

cette explication est incompatible avec la lettre même de la conclusion des Actes. L'auteur dit de Paul : « Il passa (à l'aoriste) deux ans dans la maison qu'il avait louée et il recevait tous ceux qui venaient le trouver... » Il s'agit évidemment là d'une période qui est close au moment où l'auteur écrit. La situation de l'apôtre a donc changé au bout de ces deux années. Le narrateur ne peut l'ignorer et s'il ne le dit pas c'est donc qu'il n'a pas arrêté son récit au point où l'histoire était arrivée au moment où il écrivait mais que, pour une raison ou une autre, il a jugé à propos de ne pas la poursuivre au delà de la période pendant laquelle Paul avait vécu à Rome dans la maison qu'il avait louée.

Le théologien catholique Hug (*Einl. in die Schr. des N. T.*, II, Stuttgart, Tubingen, 1821. p. 269 s. ; cf. Sorof, *Die Entsteh. der Apgsch.*, p. 100) pensait que les Actes étant destinés à Théophile, personnage romain, n'avaient aucune raison de raconter des faits que n'ignoraient pas les Romains. Cette explication n'est pas admissible. Si même les événements qui s'étaient déroulés à Rome ne présentaient pas pour le ou pour les destinataires du livre un caractère de nouveauté, il n'en resterait pas moins que le livre, tel qu'il est, a une forme désharmonique et peu satisfaisante. Et surtout on ne peut pas se représenter l'auteur

écrivant pour apprendre à ses lecteurs des choses qu'ils auraient entièrement ignorées ; il a voulu préciser leurs connaissances et leur faire sentir la portée religieuse des faits qu'il relatait. Il n'avait donc aucune raison de supprimer toute mention de ce qu'il pouvait supposer connu de ses lecteurs et cela d'autant plus que rien ne nous autorise à penser qu'il ait destiné son livre exclusivement à la communauté romaine.

Fr. Pfister (*Die zweimalige römische Gefangenschaft und die spanische Reise des Apostels Paulus und der Schluss der Apostelgeschichte*, *Z. N. T. W.*, 1913, p. 216 s.), essaye d'expliquer la fin actuelle des Actes par un artifice destiné à rendre possible la combinaison de la tradition relative au procès romain de Paul telle qu'elle est consignée dans le livre des Actes et une autre tradition, celle du voyage en Espagne, telle qu'elle est attestée dans des documents postérieurs. Cette hypothèse a d'abord le défaut d'être entièrement conjecturale. Elle nous paraît, en outre, soulever certaines difficultés. Il faut choisir entre deux manières de se représenter les choses. Ou bien la seconde captivité précédée de la période d'activité en Espagne et peut-être d'un retour en Orient (si l'on veut tenir compte de certaines indications fournies par les Pastorales)

répond à une réalité historique et alors il ne faut pas parler d'artifice imaginé par le rédacteur et l'on ne peut comprendre comment il a pu arrêter son récit avant d'être arrivé à un point qui ait constitué dans la vie de Paul une vraie coupure ; l'on ne comprend pas non plus qu'il n'ait donné aucune indication directe ou indirecte sur le sort ultérieur de son héros. Ou bien, au contraire, la tradition sur des faits qui auraient suivi la première captivité romaine serait sans fondement et l'on ne voit pas pourquoi notre auteur, s'il était bien informé, n'aurait pas donné à son livre une conclusion de nature à exclure ce qu'il devait considérer comme légendaire. En d'autres termes, il ne nous paraît pas possible que le rédacteur des Actes ait pris une attitude toute passive à l'égard d'une tradition différente de celle qu'il suivait lui-même. S'il la jugeait conciliable avec ce qu'il tenait pour historique il aurait dû l'indiquer, si au contraire il la tenait pour légendaire, il lui était facile de l'exclure nettement par la conclusion de son récit.

Un certain nombre de critiques ont pensé fort justement qu'il y avait lieu de chercher si l'explication du caractère anormal de la fin des Actes ne pourrait pas être trouvée par l'examen du plan du livre et des intentions auxquelles a obéi son auteur en l'écrivant. Baur (*Paulus* [2], 1, p. 243-

272) et Zeller (*Die Apostelgesch.*, p. 371-385 s.) estiment que l'auteur a atteint son but lorsqu'en face de la légende de la venue de Pierre à Rome, il a placé le récit de l'arrivée de Paul dans la capitale de l'empire et montré ainsi en lui l'apôtre de l'Eglise de Rome. L'explication est insuffisante car on ne voit pas pourquoi l'auteur n'aurait pas complété le parallélisme en mettant en pendant avec la légende du martyre de Pierre le récit de la mort de Paul. D'autres pensent que l'auteur voulait essentiellement raconter la marche en avant de l'Evangile et montrer comment il s'était propagé depuis Jérusalem jusqu'à Rome. Ce but est atteint quand il a présenté Paul, s'adressant librement à Rome à tous ceux qui viennent à lui ; le récit peut donc être arrêté à cette place. « Le livre est bien fini, dit Sabatier, le plan que l'auteur se proposait est bien réalisé, il peut poser la plume » (art. *Actes des Apôtres* dans l'*Encycl. de* Lichtenberger, I, p. 64 [1]). Joh. Weiss (*Ueber d. lit. Char. und die Absicht. d. Apgsch.*, p. 54) se prononce dans le même sens. L'auteur, dit-il, a conduit son récit jusqu'au point où il voulait le me-

1. Se prononcent dans le même sens Lechler, *Die Apostelgeschichte*, Elberfeld, 1860, p. 3 ; Zoeckler, *Die Apgsch.*, München, 1894, p. 148 ; Jülicher, *Einl.*, p. 33, 395, 400 ; Wendt, p. 31s. ; Haussleiter, *Der Missionsgedancke im Evangelium des Lukas*, Barmen, 1904, p. 13.

ner ; sa conclusion ne nous paraît pas naturelle parce que le caractère et l'abondance des sources dont il avait disposé pour la dernière partie de son récit avait eu pour conséquence de faire de cette section de son livre une biographie, et ainsi fait perdre de vue au lecteur ce qui était le but réel du narrateur. Cette explication de Joh. Weiss, loin de rendre compte de la conclusion actuelle des Actes, ne fait que rendre plus nettement perceptible son caractère extraordinaire. Ce qu'on ne comprend pas c'est qu'un récit qui, peut-être sous l'influence des sources, a depuis le commencement de son dernier quart pris un caractère nettement biographique puisse, tout d'un coup, abandonner ce caractère et décevoir l'intérêt qui, pendant sept chapitres, a été tenu en suspens.

Un autre groupe de critiques (Weizsäcker, Schwartz, Wendland et, dans ces derniers temps, d'une manière systématique et avec beaucoup d'ampleur, Loisy [1]) cherche dans le but apologétique des Actes l'explication de sa fin brusquée. L'auteur s'est proposé, disent ces critiques, de montrer que l'état romain est favorable au chris-

1. Weizsæcker, *Apost. Zeit.*, p. 465; Schwartz, *Zur Chronologie*, p. 298; Wendland, *Urchr. Litt.*, p. 322. n. 1; Van den Bergh van Eysinga, *Lukas doel met de uitgave der Handelingen*, *N. th. Tijd.*, 1919, p. 366 s.; Loisy, p. 103 et *passim*, déjà *Rev. d'hist. et litt. relig.*, 1911, p. 143.

tianisme et que ses représentants ont protégé la propagande de Paul. Ils l'ont en effet défendu contre les intrigues des Juifs. Cette thèse aurait reçu un cruel démenti du récit du procès romain de Paul lequel se serait terminé par une condamnation. Plutôt que de nuire ainsi à l'impression qu'il voulait voir se dégager de son livre, l'auteur des Actes a préféré couper son récit là où il aurait dû raconter des faits contraires à sa thèse. L'explication certes est ingénieuse et on comprend qu'elle ait séduit beaucoup d'esprits; cependant, à l'examiner de près, elle soulève certaines difficultés. Dans le milieu où a écrit l'auteur et pour lequel il a écrit, on ne pouvait ignorer le sort de l'apôtre Paul ou, si on l'ignorait, il était facile de s'en informer. Le récit du procès tel qu'il a été raconté en détail depuis le *chapitre 21* devait nécessairement suggérer au lecteur la pensée des faits qui avaient suivi, de la mort de Paul si vraiment l'apôtre a été condamné et exécuté à Rome, ou bien le récit inspirait le désir de s'en informer. Ainsi l'artifice consistant à ne pas raconter le dénouement du drame se serait certainement montré inefficace. On ne conçoit pas que l'auteur n'ait pas eu recours à un autre procédé : il pouvait, par exemple, couper son récit au moment de l'arrivée de Paul à Jérusalem, avant l'émeute dont les conséquences

devaient être fatales ; ou bien il pouvait employer la méthode dont ont si abondamment usé les rédacteurs des récits de la passion et raconter le procès romain en présentant les autorités comme favorables à Paul et même comme proclamant son innocence ainsi que Pilate avait proclamé celle de Jésus, tout en étant incapables de résister à la pression des Juifs et se laissant, à la fin, arracher malgré elles et contre leur sentiment intime, la condamnation d'un innocent.

Ce qu'il y a d'absolument insuffisant et d'inacceptable dans les diverses théories que nous avons passées en revue ne laisse subsister qu'une possibilité : c'est que l'auteur en arrêtant son récit après la période de deux années passées par Paul à Rome dans un état de captivité assez adoucie n'avait pas le sentiment de terminer, mais seulement de couper son récit et que son intention était de consacrer un troisième livre à la relation du procès romain et de la défense que Paul y avait présentée de l'Évangile, peut-être d'autres événements encore qui avaient précédé sa mort et de cette mort elle-même [1]. On objecte à cette hypothèse que le troisième livre n'aurait guère pu avoir une ampleur comparable à celle des deux

1. Cette hypothèse a été proposée au XVIII[e] siècle par Bengel. Elle a été admise ensuite par Credner, Bleek, Hase, plus ré-

premiers [1]. Ce pourrait bien être la cause pour laquelle il ne fut pas écrit car il n'y a aucun indice, si faible qu'il soit, qu'il ait jamais existé. Mais pour que l'explication proposée porte, il n'est pas nécessaire que le livre ait été composé, il suffit que l'auteur en ait conçu le dessein. Nous ne méconnaissons pas que cette explication conserve un caractère hypothétique mais puisqu'aucune autre explication ne convient et qu'aucun fait ne permet d'établir une théorie précise, force nous est de nous contenter d'une hypothèse, provisoirement au moins.

cemment par Spitta (*Zur Gesch. u. Lit. des Urchr.*, I, 1 p. 15 ; *Apgsch.*, p. 318 s.) ; Zahn, (*G. K.*, I, p. 77, *Einl.*, I, p. 439, II, p. 370 s., *Dass dritte Buch des Lukas*, *Neue kirchl. Zeitschr.*, 1917, p. 373-395) ; E. Bertrand (*Essai sur l'authenticité des épitres pastorales*, Paris, 1886, p. 50 s.).

1. Jülicher, *Einl.*, p. 33 ; Harnack, I, p. 50.

CONCLUSIONS

I. — La composition du livre

Parvenus au terme de nos analyses, nous pouvons revenir maintenant à la question que nous posions à la fin du *chapitre VI* et nous demander comment il est possible de nous représenter la composition du livre des Actes.

Un premier point nous paraît acquis, c'est que l'hypothèse de la composition par Luc des Actes tels que nous les possédons directement, hypothèse à laquelle Harnack a donné il y a une quinzaine d'années un regain d'actualité [1], ne saurait être retenue. Sans qu'il soit nécessaire de faire valoir toutes les invraisemblances et toutes les inexactitudes du récit qui empêchent de l'attribuer à un compagnon de Paul, il suffit de rap-

1. Cette opinion avait été soutenue avant Harnack non seulement par tous les critiques conservateurs (tels que B. Weiss, Zahn, Ramsay, Hawkins, Blass) ou catholiques (Vogel, Jacquier) mais aussi par un certain nombre de critiques libéraux tels que Credner, Renan, Sabatier, etc.

peler qu'il y a certainement derrière le récit actuel des Actes la narration d'un témoin direct, qui, selon toute vraisemblance, est Luc et que ce témoignage, comme nous avons eu l'occasion de le noter à plusieurs reprises, a été coupé, altéré et surchargé, ce qui établit, sans hésitation possible, l'intervention d'un rédacteur différent de Luc, le témoin oculaire [1].

Le remaniement de l'œuvre primitive de Luc dans les Actes tels que nous les lisons est le fait fondamental dont doit partir toute critique du livre et toute théorie sur sa composition. Mais ce fait peut être interprété de deux manières différentes suivant qu'on l'attribue au rédacteur même des Actes, à l'auteur *ad Theophilum* qui aurait utilisé l'œuvre de Luc à côté d'autres traditions écrites ou orales, ou bien à un interpolateur — soit celui dont la main se reconnaît au début du livre, soit un autre — qui, pour faire servir les Actes à un autre but que celui en vue duquel ils avaient été composés, a altéré l'œuvre de Luc lequel serait alors identique à l' « auteur à Théophile ». Avant d'examiner à laquelle de ces deux

1. Parmi les critiques qui, pour les raisons que nous indiquons ou des raisons analogues, se refusent à voir dans les Actes l'œuvre de Luc, nous citerons : Baur, Zeller, Hilgenfeld, Holtzmann, Overbeck, Weizsæcker, Wendt, Schürer, von Soden, Spitta, Jülicher, Joh. Weiss, Knopf, Clemen, etc.

conceptions doit être donnée la préférence, il convient de marquer que — en ce qui concerne au moins la valeur historique du livre, ce qui, après tout, est le plus important — il n'y a guère plus qu'une nuance entre elles.

La thèse de l'altération et de l'interpolation de l'œuvre primitive de Luc a été développée avec un grand luxe d'arguments exégétiques dans le commentaire de Loisy. Il paraîtra donc logique de partir de la discussion de cette thèse. Elle peut à priori invoquer un argument qui n'est pas sans valeur, c'est que l'idée d'un interpolateur qui a altéré les Actes primitifs n'est nullement une conjecture arbitraire mais que c'est une constatation qui paraît bien incontestable. Ce premier argument n'a peut-être pas toute la portée que lui prête Loisy. Il serait décisif s'il était établi que le remaniement du début des Actes a été inspiré par les mêmes préoccupations que la transformation du récit lui-même. C'est bien ce que pense Loisy, mais les prémisses de son argumentation ne nous paraissent pas assez solidement établies pour s'imposer. L'altération du prologue, dit-il, a eu pour résultat et, sans doute, pour but de faire disparaître la phrase où l'auteur indiquait qu'il mènerait son récit jusqu'à la mort de Paul ou bien jusqu'à celle de Pierre et de Paul. Or l'examen que nous avons fait des diverses explications don-

nées de la fin des Actes a, pensons-nous, prouvé tout au moins le caractère arbitraire de la théorie d'après laquelle le rédacteur aurait supprimé la fin du récit de la vie de Paul pour ne pas raconter sa condamnation. Quant à la transformation subie par le prologue, il n'est pas nécessaire pour l'expliquer de faire intervenir des considérations relatives à autre chose qu'au début de la narration. Le livre des Actes devait originairement commencer — et cela devait être marqué dans le prologue — là où se terminait le troisième évangile, c'est-à-dire après le récit de l'ascension. Cette indication ne pouvait subsister après l'introduction secondaire d'un autre récit de l'ascension et il n'est nullement surprenant qu'en même temps qu'elle, ait disparu l'indication du terme jusqu'auquel l'auteur entendait poursuivre son récit. Il n'y a donc aucun indice positif qui permette d'affirmer que le remaniement du début des Actes soit en relation avec les altérations que trahit la forme sous laquelle le récit de Luc nous est parvenu dans les Actes. On peut même aller plus loin et dire qu'un rédacteur qui aurait entrepris de soumettre l'œuvre de Luc à une révision systématique aurait vraisemblablement remanié aussi et adapté le second membre de phrase du prologue plutôt que de laisser subsister au début de son œuvre la phrase déséquilibrée que nous lisons maintenant.

On comprend plus aisément, au contraire, qu'un interpolateur dont le seul but était d'introduire le récit de l'ascension se soit borné à la suppression d'un membre de phrase qui excluait manifestement ce récit.

Nous avons eu, d'autre part, au cours de notre analyse, l'occasion d'observer à plusieurs reprises que beaucoup des mutilations subies par l'œuvre de Luc ne sont pas en relation avec le but précis que Loisy assigne au remaniement des Actes primitifs mais s'expliquent sans l'intervention d'aucune espèce de tendance, uniquement par le désir d'alléger le récit en ne retenant, à propos de chacune des étapes de l'activité de Paul, que les détails essentiels, en coupant, souvent d'une manière malencontreuse et au détriment de la cohérence de la narration, ceux qui étaient jugés superflus. On peut en dire autant des additions faites au récit primitif, additions qui, dans la pensée de l'auteur, étaient destinées à enrichir le récit. Il ne paraît donc pas possible de ramener les diverses altérations constatées à une préoccupation unique. Il y a déjà là une sérieuse objection à la théorie de Loisy.

Il est une autre considération qui doit intervenir ici bien que le moment où il sera possible de la développer dans toute son ampleur ne soit peut-être pas encore venu. La critique des Actes

ne peut être séparée de celle du troisième évangile. L'affinité des prologues établit entre les deux livres un lien indissoluble. Il n'en résulte pas nécessairement qu'ils aient subi, postérieurement à leur rédaction, exactement le même traitement. Un rédacteur pourrait avoir mutilé le second livre et ne pas avoir touché au premier. Supposons un instant qu'il en ait été ainsi. Il en résulterait pour le système de Loisy une grosse difficulté. L'auteur du troisième évangile — ce n'est pas le lieu de le démontrer ici — est bien loin d'être un historien exact, bien informé, soucieux de présenter les choses sous leur vrai jour et dans leur enchaînement naturel. Aussi Loisy n'admet-il pas l'hypothèse dont nous sommes parti et pense-t-il que l'évangile a été remanié dans le même sens et par le même rédacteur que le livre des Actes. Là est, comme il le marquait déjà dans un article de 1913 (*Les écrits de saint Luc à propos d'un livre récent*, *Rev. d'hist. et de lit. rel.*, 1913), le nœud de la question. Dans cet article Loisy indiquait certains morceaux de l'évangile que l'on pourrait songer à considérer comme des éléments secondaires et il concluait en ces termes : « Ceci soit donné seulement à titre d'aperçu plus ou moins hypothétique sur les résultats que semble devoir produire, en ce qui regarde le troisième évangile, l'application du principe solidement établi par

M. Norden pour la critique des Actes » (p: 368). Depuis 1913 les vues de Loisy se sont sans doute précisées car dans le commentaire des Actes il parle comme d'un fait établi du remaniement tendancieux du troisième évangile. Sans doute a-t-il été conduit à ces conclusions par les analyses qu'il a poursuivies depuis et se réserve-t-il d'exposer ultérieurement les raisons qui lui ont dicté sa nouvelle attitude. Nous devons attendre de les connaître pour pouvoir en apprécier la valeur. Dès maintenant cependant nous pouvons indiquer que ce que disait Loisy dans son article de 1913 ne peut paraître décisif et que, jusqu'à plus ample informé, notre impression n'est pas favorable à son opinion.

Loisy s'est singulièrement facilité la tâche par la façon dont il définit l'œuvre primitive de Luc. C'était, pour lui, une histoire exacte, sans aucune déformation apologétique. Il est vrai que nous avons de la plume de Luc quelques morceaux sobres et précis qui ont l'allure d'un journal de voyage et non d'un roman, mais autre chose est de raconter quelques faits simples auxquels on a été personnellement mêlé, autre chose de saisir et de présenter avec exactitude une histoire complexe qui se déroule à travers une série d'années dans des lieux divers et que l'on ne peut raconter sans avoir recours, pour certaines parties au

moins, au témoignage d'autrui. On peut être un témoin fidèle qui rapporte exactement ce qu'il a vu, et être incapable de faire, dans des récits qu'on recueille, le départ entre ce qui est renseignement solide et ce qui est embellissement ou surcharge.

Il faut même se demander si une histoire telle que Loisy conçoit qu'a été l'œuvre primitive de Luc était possible au premier siècle, alors que personne n'avait l'idée d'écrire uniquement pour conserver le souvenir des faits tels qu'ils s'étaient déroulés mais où l'histoire devait servir les intérêts de la foi. Il ne faut pas oublier que Luc n'a pas écrit en un temps de science positive mais à une époque où l'on vivait en plein merveilleux et où les miracles les plus extraordinaires paraissaient la chose la plus naturelle du monde.

Les Actes primitifs, tels que Loisy les conçoit, pourraient bien n'être qu'une création de son imagination réalisée en dépouillant l'œuvre actuelle des défauts qu'elle présente au point de vue de la critique moderne. Loisy a fini par prendre son rêve pour une réalité car il lui arrive par endroits de parler de l'œuvre primitive de Luc non comme d'une conjecture mais comme d'un ouvrage réel et connu, par rapport auquel on pourrait juger les Actes actuels. Cette idéalisation de l'œuvre imaginée amène parfois Loisy à être trop sévère pour l'œuvre réelle. Il réduit à bien peu de chose

ce qui subsiste des Actes primitifs et grandit d'autant le rôle du rédacteur. Il lui prête des vues très précises. Son travail aurait répondu à un but apologétique : montrer que le christianisme, identique au judaïsme, ne devait pas être traité autrement que lui par les autorités romaines. Mais dans ce que Loisy refuse, non sans raison, aux Actes primitifs, il y a des morceaux qui ne répondent pas à ce dessein.

Prenons par exemple le récit de l'évangélisation de la Samarie par Philippe. Sous sa forme actuelle il démontre que la propagation du christianisme s'est faite sous le contrôle et sous le patronage des apôtres de Jérusalem et sert ainsi les conceptions ecclésiastiques de l'auteur mais, nous l'avons vu, tout ce qui, dans ce récit, concerne les apôtres Pierre et Jean est secondaire. Dégagé de ces additions le tableau de l'activité de Philippe n'a qu'un caractère et un intérêt narratifs et l'on ne voit pas ce qui peut empêcher de penser que l' « auteur à Théophile » l'a emprunté à quelque tradition accessoire pour enrichir ce qu'il tirait du récit de Luc.

Le cas du récit de la conversion de Paul est plus caractéristique encore. Loisy se montre très sévère à l'égard de ce récit, trop sévère même, car si l'on en élimine les éléments secondaires il peut fort bien répondre à une réalité historique. Loisy

croit ce morceau étranger à la trame primitive de l'œuvre de Luc. On ne peut en effet, dans la première moitié du livre, rattacher au grand récit des missions pauliniennes que les morceaux sur Etienne et les Hellénistes. Or la manière tout à fait maladroite dont on a essayé d'introduire Saul dans ces morceaux montre que la source ne parlait pas de lui avant sa venue à Antioche. On conçoit qu'il ait pu en être ainsi dans un récit relatif à l'Église d'Antioche et aux missions qui en étaient parties, mais une œuvre comme celle de l'auteur à Théophile qui voulait suivre le développement du christianisme depuis l'ascension jusqu'à l'arrivée de Paul à Rome ne pouvait manquer de raconter comment l'ancien persécuteur était devenu chrétien. Un récit de la conversion n'était pas indispensable dans l'œuvre de Luc et nous voyons qu'elle n'en a pas contenu ; il était au contraire nécessaire dans l'œuvre de l'« auteur à Théophile ». Cette constatation nous paraît décisive contre la théorie de Loisy.

On ne peut, d'autre part, toujours souscrire — nous avons essayé de le montrer au cours de notre analyse du récit des Actes — à la manière dont Loisy définit le remaniement du livre primitif. Sur bien des points ce que nous lisons s'explique sans qu'il soit nécessaire de faire intervenir les adaptations apologétiques et les remaniements —

disons les falsifications — que suppose Loisy. Ainsi les Actes actuels ne méritent peut-être pas toute la sévérité dont il fait preuve à leur égard ; par contre l'œuvre primitive n'a peut-être pas eu, au point de vue strictement historique, la très haute valeur qu'il lui prête.

A l'idée de cette œuvre qui aurait été remaniée et surchargée par un rédacteur aussi maladroit que peu scrupuleux nous préférons l'hypothèse de l' « auteur à Théophile » utilisant le récit de Luc à côté d'autres données, n'en saisissant peut-être pas exactement le caractère et l'abrégeant de manière souvent malencontreuse, pour le combiner à des traditions de bien moindre valeur. Nous compléterions cette hypothèse par celle d'un interpolateur maladroit qui aurait mutilé le prologue pour pouvoir introduire le récit de l'ascension. On pourrait être tenté d'attribuer en outre, soit à ce même rédacteur soit à un autre interpolateur, d'autres récits parmi lesquels il serait séduisant de mettre ceux qui viennent de ce que nous avons appelé le cycle A, qui forme un doublet secondaire du cycle B.

Nous avons signalé plus haut [1] les difficultés que soulèverait une semblable hypothèse qui obligerait à concevoir, pour expliquer la formation

1. Voir plus haut page 190.

de cette partie du récit, un système de composition trop complexe pour qu'il puisse être considéré comme vraisemblable.

II. — La date de composition [1]

Les dates diverses qui ont été assignées à la composition du livre des Actes s'échelonnent sur près d'un siècle depuis avant 64 jusqu'à environ 150.

Un premier groupe de critiques pensent que les Actes ont été composés avant la fin du procès romain de Paul, parmi eux il faut nommer Jacquier, Harnack [2], Koch, Torrey, Rackham. D'autres estiment que Luc a écrit avant la destruction de Jérusalem à laquelle il n'aurait pu, selon eux,

1. Sur la question de la date de composition voir outre les principaux commentaires et introductions et les ouvrages de Harnack cités dans la note suivante : R.-B. Rackham, *The Acts of the Apostles a plea for an early date ; Journal of theological Studies, october* 1899 ; H. Koch, *Die Abfassungszeit des lukanischen Geschichtswerkes ;* Jones, *Harnack on the dates of the Acts and the synoptic Gospels, Expositor*, mars 1914, p. 193-212.

2. C'est du moins l'opinion que Harnack professe depuis 1908 (III, p. 221 ; IV, p. 63-81). En 1897 (*Gesch. d. altchr. Lit , II, Die Chronologie*, p. 80-93) il disait « avant la persécution de Dioclétien, entre 78 et 93. » En 1906 (I, p. 18, n. 1) il disait encore, « aux environs de l'an 80. »

se dispenser de faire allusion. C'est l'opinion d'un grand nombre d'exégètes catholiques (Cornely, Belser, Knabenbauer) ou protestants conservateurs (Godet, Barde, Blass). Bleek, Zahn, Sanday se prononcent pour les années 70-80. Un grand nombre de critiques pensent à l'époque de Domitien (81-96) : parmi eux nous nommerons Schleiermacher, Mangold, Reuss, Keim, Hilgenfeld, Spitta, Jean Réville, Bacon, Mac-Giffert. D'autres parlent de la fin du premier siècle (Wendt, J. Weiss, Peake, Lake) ou du commencement du second (Weizsæcker, H.-J. Holtzmann, Jülicher, Wrede, Burkitt, Schmiedel). Loisy prend entre ces deux groupes une place intermédiaire en parlant (pour le remaniement) de l'époque de Nerva ou de Trajan. L'école de Tubingue, avec Zeller et Schwegler encore suivis par Overbeck, Hausrath et Pfleiderer, parle de 110-125 et l'école hollandaise (Straatmann, Meyboom, van Manen) descend jusqu'à 125-150.

Ce que nous avons vu touchant la fin des Actes empêche de placer la composition au cours du procès romain de Paul. Les autres facteurs qui interviennent pour la détermination de la date de rédaction sont les suivants :

1° La date de composition des évangiles synoptiques en général et de l'évangile de Luc en particulier puisqu'il est établi que les Actes leur sont

postérieurs. Ceci oblige — nous devons nous borner ici à une simple affirmation que nous nous réservons de justifier ailleurs — à descendre jusque vers l'an 80 ou, au plus tôt, 75 puisque l'évangile de Luc est postérieur à la prise de Jérusalem et aussi à la composition de l'évangile de Marc.

2° Le fait que l'auteur des Actes n'a pas utilisé les épîtres de Paul nous paraît indiquer comme *terminus ad quem* l'année 95 environ. La première épître de Clément Romain paraît bien supposer qu'il existe et que l'on connaît à Rome, à cette époque, une collection des épîtres de l'apôtre ; or il est bien invraisemblable qu'un homme qui s'intéressait directement à Paul comme c'est le cas de l'auteur des Actes ait pu ne pas connaître le recueil des épîtres si celui-ci avait commencé à se répandre au moment où il écrivait.

Le rapprochement de ces deux indications permet, croyons-nous, de fixer la date de composition des Actes entre 80 et 90 environ. Ce qui détermine beaucoup de critiques à adopter une date plus tardive, c'est l'utilisation de Josèphe par l'auteur des Actes qu'ils croient devoir admettre. Il y a là une considération qui n'est pas valable pour nous [1].

1. Voir p 117 s.

III. — Le lieu de composition

Il n'y a aucune indication directe qui permette de déterminer avec quelque certitude en quel lieu furent écrits les Actes. La tradition, depuis saint Jérôme, en a mis la composition à Rome mais c'est uniquement parce que l'on admettait que Luc avait écrit pendant la captivité de Paul et avant que l'issue du procès fut décidée. Cette idée abandonnée, il n'y a plus aucune raison positive de penser à Rome, si ce n'est que Rome fut sans doute le lieu où le gouvernement ecclésiastique se forma et s'affermit le plus tôt et qu'on a cru, à différents moments, reconnaître dans le livre des Actes une préoccupation ecclésiastique dominante. C'est pour des considérations de cet ordre qu'autrefois Zeller (p. 364 s.) et, plus récemment, Loisy (p. 106) ont placé à Rome la composition des Actes sous leur forme actuelle. L'argumentation perd beaucoup de sa force· s'il faut, comme nous le croyons, faire abstraction d'une préoccupation ecclésiastique consciente et systématique pour ne retenir que la projection toute spontanée dans le passé de l'état de fait que l'auteur trouvait autour de lui. Nous ne voyons pas d'ailleurs quels traits, dans les conceptions ecclé-

siastiques que reflète le livre des Actes, pourraient être spécifiquement romains.

De même qu'on a pensé à Rome parce que Luc y est venu avec Paul, on a pensé à Antioche parce qu'une tradition assez unanime pour mériter d'être prise en considération présente Luc comme originaire d'Antioche (Loisy, p. 630). A l'appui de cette hypothèse on peut faire valoir le fait que l'auteur des Actes a été à même de recueillir des renseignements précis sur les origines de l'Eglise d'Antioche et sur l'initiative prise par cette Eglise d'envoyer Paul et Barnabas en mission. L'argument cependant n'est pas probant car de ce que Luc a pu recueillir des traditions à Antioche il ne résulte pas que ce soit là qu'il ait composé son récit et encore moins que ce soit dans cette même ville qu'ait travaillé l' « auteur à Théophile » qui l'a utilisé.

Harnack (I, p. 106) a fait remarquer que l'intérêt que l'auteur des Actes paraît prendre à ce qui concerne les disciples de Jean-Baptiste pourrait être favorable à la composition de son livre à Ephèse [1]. Il faut peut-être encore développer cette

1. Il ajoute I, p. 107) que l'intérêt qu'il prend aux filles de Philippe est favorable à la composition de son livre dans une région pas trop éloignée d'Hiérapolis en Phrygie où elles s'étaient fixées. Cet argument ne nous paraît nullement probant : le noyau premier de ce qui est dit des filles de Philippe dans les Actes pouvant parfaitement dater d'une époque où les prophétesses n'avaient pas encore quitté Césarée.

argumentation en faisant observer que la partie du récit relative à Ephèse est, dans la seconde moitié du livre, celle où la relation de la source est le plus surchargée par des éléments et des traditions accessoires. On en pourrait conclure que l'auteur s'est particulièrement intéressé à l'Eglise d'Ephèse [1]. Il ne faut pas cependant se dissimuler que la considération que nous venons d'indiquer ne permet pas de formuler des conclusions absolues : l'auteur peut avoir séjourné à Ephèse, s'être intéressé à l'Eglise d'Ephèse et cependant avoir composé son œuvre ailleurs qu'en Asie. Dans ces conditions le plus sage pourrait être de s'en tenir à la conclusion de Zahn qui renonce à savoir quelque chose de précis sur le lieu de composition des Actes (Zahn, *Einl.*, II, p. 436).

Ce qui a été dit du lieu de composition pourrait être répété des destinataires du livre. Il n'est pas nécessaire de les chercher dans une province de l'Eglise plutôt que dans une autre. Rien n'indique d'ailleurs que l'auteur ait eu en vue un cercle défini de lecteurs et qu'en même temps qu'à Théophile ce ne soit pas à l'ensemble des chrétiens qu'il ait songé.

1. Ce pourrait être par intérêt pour l'Eglise d'Ephèse qu'il a introduit après le départ de Paul de Corinthe un arrêt en Asie destiné à mettre l'apôtre à l'origine de cette Eglise.

L'hypothèse admise par beaucoup d'auteurs comme Overbeck, J. Weiss, Zahn, Von Soden, d'un livre composé pour des lecteurs encore païens ne nous paraît pas admissible tant les Actes, ainsi d'ailleurs que l'évangile de Luc, sous-entendent de choses essentielles pour le christianisme qu'un païen ne pouvait être censé connaître.

La question autrefois vivement débattue de savoir si l'auteur avait en vue des lecteurs pagano ou judéo-chrétiens n'a plus guère de sens si l'on admet que la conciliation des points de vue qui est opérée dans le livre des Actes n'a pas un caractère intentionnel et systématique mais qu'elle est simplement le reflet de la situation qui existait dans le milieu où vivait l'auteur.

IV. — Les idées religieuses

Il n'est pas certain qu'il soit possible de donner de la pensée religieuse que suppose et qu'atteste le livre des Actes un exposé direct. D'abord ce livre ne contient pas de tableau positif et systématique de la foi de son auteur. Il s'adresse

1. Mangenot, *Jésus, Messie et Fils de Dieu d'après les Actes des Apôtres*, *Revue de l'Institut Catholique de Paris*, 1907 p. 385-423 ; Ermoni, *La Cristologia degli Atti degli Apostoli*, *Rev. d. sc. teolog.*, 1908, p. 369-383 ; K. Lake, *The theology of the Acts of the Apostles*, *Am. Journ. of theol.*, 1915, p. 489-508.

à des lecteurs déjà gagnés à l'Evangile et auxquels il n'est pas nécessaire de donner un exposé de la foi qui est la leur. S'il en était autrement il présenterait des lacunes inexplicables qui le rendraient inapte à servir au but que son auteur se serait proposé. Il sous-entend et suppose connues un certain nombre de notions qui constituent les éléments les plus essentiels de sa foi religieuse. Ce n'est qu'incidemment qu'il fournit quelques précisions sur tel ou tel point de doctrine, soit à l'occasion d'un détail de sa narration, soit dans un discours attribué à l'un des héros qu'il met en scène. Le tableau que l'on élaborerait en dégageant les matériaux impliqués dans son récit ne constituerait donc pas un système théologique cohérent; ce ne serait qu'une collection de *membra disjecta*. On ne pourrait même pas être assuré que les notions qu'on y trouverait représentées correspondraient à celles auxquelles l'auteur attachait le plus d'importance. Il vaut donc mieux réserver les éléments théologiques que contient le récit des Actes pour un exposé d'ensemble de la pensée religieuse du siècle apostolique.

Il est d'autant plus indiqué d'agir ainsi qu'il y a fortement lieu de douter que ces divers éléments se rapportent à une conception cohérente. Certaines des formules les plus caractéristiques

que l'on rencontre dans le livre des Actes pourraient bien ne pas exprimer le sentiment et les idées de l'auteur mais ceux des sources diverses qu'il a utilisées. Ainsi s'expliqueraient certaines contradictions qui, sans cela, seraient incompréhensibles. Par exemple, une des idées essentielles de l'auteur est que l'Evangile n'est que le prolongement du judaïsme, qu'il est la réalisation de son espérance, l'accomplissement des prophéties dans lesquelles il se résume. Les premiers chrétiens sont présentés — ainsi qu'ils l'ont vraisemblablement été — comme des Juifs pleins de zèle, assidus au culte du Temple. L'apôtre Paul lui-même vient à Jérusalem pour y adorer. A côté de cela le discours d'Etienne présente comme n'étant qu'une simple idolâtrie ce culte du Temple auquel Pierre, Jean et Paul se font un pieux devoir de participer. Comment expliquer ce fait sinon par la reproduction dans le discours d'Etienne d'idées qui n'expriment pas le sentiment de l'auteur des Actes mais qui étaient contenues dans la source utilisée à cet endroit de son récit.

A propos de la christologie on pourrait faire une observation tout à fait analogue. Le point de vue général de l'auteur correspond évidemment à un stade déjà assez avancé de l'évolution du christianisme. Si l'auteur a conservé le souvenir des difficultés qui ont marqué l'entrée des païens

dans l'Eglise, si surtout il n'ignore pas que les relations n'ont pas toujours été faciles entre chrétiens sortis du judaïsme et chrétiens sortis du paganisme, il n'a aucun doute sur la légitimité de la prédication de l'Evangile aux païens ; il n'éprouve même pas le besoin d'en donner une justification théorique. L'universalisme est pour lui un fait acquis. Les grandes luttes que Paul avait dû soutenir pour le faire triompher, appartiennent au passé et pourtant la christologie qui s'exprime en bien des endroits des Actes — notamment dans les discours de la première partie — est beaucoup plus archaïque, elle correspond à un stade de l'évolution sensiblement moins avancé que la christologie paulinienne. C'est ce qui a été fort bien montré par Harnack (IV,p. 72 s.) L'expression ὁ παῖς θεοῦ appliquée au Christ (*3, 13.26 ; 4,27.30*) est, à cet égard, très caractéristique. Il n'y a pas d'autre livre que les Actes dans lequel Jésus soit aussi clairement présenté comme un prophète, comme un homme « approuvé de Dieu » (*2,22*) destiné à être, à sa seconde venue, le Messie mais qui n'est pas expressément présenté comme l'ayant été pendant son ministère historique (*3,13s.20s.22.36 ; 4,27 ; 10,38*).

Loisy (p. 113 s.) à qui ce caractère de la christologie des Actes n'a pas échappé croit pouvoir l'expliquer par sa théorie générale sur la compo-

sition ou plus exatement sur le remaniement du livre. Il estime que, dans sa préoccupation de faire passer le christianisme pour le judaïsme véritable, le rédacteur a effacé tous les traits de la christologie qui dépassaient le point de vue du judaïsme. L'archaïsme de sa christologie serait ainsi voulu et artificiel. Cette explication nous paraît se heurter à une très grosse difficulté. Il faudrait que le rédacteur des Actes eût compris que la christologie qui avait cours dans l'Eglise au début du IIe siècle était différente à la fois de l'enseignement de Jésus et de la foi des premiers chrétiens. Il faudrait qu'il se soit rendu compte des conditions dans lesquelles s'était formée cette christologie et qu'il ait été en état de faire la distinction entre ses éléments primitifs et ses éléments secondaires, en d'autres termes il aurait fallu qu'il pût envisager l'évolution de la christologie avec les yeux d'un critique moderne. Il suffit, nous semble-t-il, de développer les conséquences de cette conception pour en montrer l'impossibilité. Ici encore une seule explication est possible. C'est que la christologie qu'expriment les discours de la première partie n'est pas celle de l'auteur des Actes mais celle de la tradition à laquelle il a emprunté la substance de ces discours.

Il résulte, nous semble-t-il, de tout cela que l'on ne saurait parler d'une conception théologi-

que propre au livre des Actes et dont l'analyse pourrait servir à fixer la place qui revient à ce livre dans l'évolution du christianisme primitif.

V. — La valeur historique des Actes [1].

Ce que nous avons vu sur la composition, les sources et la pensée religieuse des Actes fait qu'il n'est pas possible de porter sur la valeur historique de ce livre un jugement simple. C'est parce qu'on a voulu trop simplifier qu'on a abouti, bien souvent, à des conclusions contradictoires. Tantôt on a célébré le livre des Actes comme une source historique de tout premier

1. A. Kœnig, *Die Echtheit der Apostelgeschichte*, Breslau, 1867 ; K. Schmidt, *Die Apostelgeschichte unter dem Hauptgesichtspunkt ihrer Glaubwürdigkeit*, Erlangen, 1882 ; Chase, *The credibility of the Acts*, London, 1902; S. Grandjean, *Etude sur la valeur historique du livre des Actes*, *Liberté chrétienne*, 1906, p. 247-260 ; Hadorn, *Die Apostelgeschichte und ihr geschichtlicher Wert* (*Biblische Zeit und Streitfragen*, II, 6) Gr. Lichterfeld-Berlin, 1906 ; Brückner, *Der Autor ad Theophilum als Historiker nach Harnack*, *Hausrath*, *P.-W. Schmidt*, *Prot. Monatshefte*, 1911, 4 ; W. Soltau, *Inwieweit kann die Apostelgeschichte als historische Quelle gelten? Beitr. z. alten Gesch.*, V. p. 117-123 ; H.-H. Wendt, *The historical trustworthiness of the Book of Acts*, *Hibbert Journal*, 1913 ; E. Jacquier, *Valeur historique des Actes des Apôtres*, *Rev. Bibl.*, 1915, p. 134-182 ; E. de Faye, *De la valeur documentaire du livre des Actes*, *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 1921, p. 301-316.

ordre, tantôt on l'a rabaissé comme une œuvre d'imagination, comme un roman dans lequel la vérité ne se trouve qu'altérée et transposée. Les Actes en réalité ne méritent ni cet excès d'honneur ni cette indignité. On ne peut y voir un tableau exact de l'histoire des Eglises ou d'une partie des Eglises de l'âge apostolique parce que le cadre dans lequel le récit est présenté est la création d'un homme qui est déjà assez loin des événements qu'il raconte et qu'il ne les aperçoit qu'à travers le christianisme de son temps, c'est-à-dire leur fait subir, instinctivement sans doute mais non moins réellement pour cela, une adaptation à ses propres idées. Historique, le récit ne saurait non plus l'être entièrement, parce que l'auteur l'a constitué à l'aide de matériaux divers parmi lesquels il y en a qui ont nettement le caractère de déformations parfois intentionnelles et tendancieuses des faits, par exemple le récit de la conférence de Jérusalem tandis que d'autres, par exemple l'histoire de la Pentecôte ou celle de Corneille, sont visiblement des développements déjà légendaires.

Mais, d'un autre côté, parmi les documents entrés dans la composition du livre des Actes il en est qui présentent une incontestable valeur historique. Certains ont été empruntés à un document où les missions de Paul étaient racontées

par un homme qui y avait été associé et qui, pour les périodes pendant lesquelles il n'avait pas accompagné l'apôtre, avait été à même de se documenter aux meilleures sources. D'autres proviennent de traditions où se reflètent encore des conceptions ecclésiastiques ou théologiques qui ne sont pas celles du temps où vivait le rédacteur et qui apparaissent ainsi comme des documents solides d'une époque qui appartenait déjà au passé, au moment de la composition des Actes. Enfin il n'est pas jusqu'à certains discours, quelque grande que puisse être la part qui revient à l'auteur des Actes dans leur rédaction, où l'on ne puisse encore reconnaître des conceptions plus anciennes que l'époque de la rédaction des Actes. Que l'on se rappelle seulement ce qui a été dit au paragraphe précédent des idées christologiques que contiennent les discours de Pierre et des vues sur le culte israélite qui sont exposées dans le discours d'Étienne.

On peut dire en résumé que si le livre des Actes, pris en bloc, ne saurait être considéré comme une œuvre historique, on y trouve des matériaux d'un très grand prix et d'une incontestable valeur. Il faut ajouter que ces matériaux sont uniques en leur genre. Sans doute ils n'ont pas la valeur des épîtres pauliniennes, mais ils fournissent des indications qui permettent d'apprécier,

de coordonner et d'encadrer les données que l'on tire des épîtres. Le livre des Actes se trouve être ainsi, malgré toutes les lacunes et les insuffisances qu'il peut présenter, l'une des bases les plus essentielles sur lesquelles repose l'histoire du christianisme ancien.

VI. — La place du livre des Actes dans l'histoire littéraire

Tandis que les évangiles sont — au point de vue de la forme littéraire — une création originale à laquelle aucun type littéraire de l'antiquité classique ne saurait être comparé, il n'en est pas absolument de même pour les Actes. On peut en rapprocher, à certains égards, diverses œuvres antérieures de la littérature historique. On y trouve appliqués certains procédés courants de l'historiographie grecque, par exemple l'utilisation dans le récit d'un journal de voyage, ou la rédaction de discours qui doivent expliquer les sentiments, les préoccupations, les intentions des personnages mis en scène. Cependant il est possible que l'auteur des Actes n'ait pas connu l'historiographie grecque et que ce soit par l'intermédiaire de la littérature judéo-hellénique qu'il ait subi son in-

fluence [1]. On ne peut pas non plus signaler chez lui une dépendance très nette à l'égard de l'historiographie israélite avec laquelle son œuvre a cependant d'incontestables relations [2].

Pour découvrir les racines de la création qu'a faite l' « auteur à Théophile » il faut partir de ce fait que son œuvre est la suite et le prolongement d'un évangile. C'est, en partie au moins, aux préoccupations et aux besoins qui ont donné naissance aux évangiles que le livre des Actes doit son origine. Les évangiles servaient les intérêts de la foi en montrant comment le christianisme reposait sur la personne et sur l'œuvre de Jésus, mais ils s'arrêtaient au seuil de l'Eglise. Il fallait continuer et montrer comment le principe créé par l'Evangile s'était réalisé dans l'histoire.

C'est à la nécessité de donner ce récit que répond le livre des Actes dont l'auteur a ainsi créé une forme littéraire nouvelle qui, sur quelques points sans doute, se rapproche de formes antérieures mais qui n'en reste pas moins quelque chose d'original.

1. C'est ce que pensent par exemple P. Wendland (*Urchr. Litt.*, p. 259) : Hermann Jordan (*Geschichte der altchristlichen Literatur*, Leipzig, 1911, p. 70, 73 n. 2), Norden, (p. 331.)

2. Jordan, *Geschichte*, p. 73 n. 1.

Cette œuvre ne devait pas rester isolée, elle marque l'apparition d'un type littéraire nouveau[1]. On en trouverait le développement en partie dans les actes et légendes des martyrs, mais surtout dans les innombrables actes apocryphes[2] qui ont vu le jour au IIe et au IIIe siècles mais dont la floraison a été entravée lorsqu'un abîme eut été creusé entre les livres canoniques et toute autre littérature.

Les actes apocryphes ne se développèrent alors qu'au service du gnosticisme, ils constituèrent une branche de la littérature chrétienne dont l'étude n'est pas sans intérêt car elle permet de constater la naissance d'un véritable type de roman chrétien. Mais cette branche littéraire était sans avenir ; elle était condamnée à disparaître avec le gnosticisme lui-même.

Le développement de l'historiographie chré-

1. Willamowitz-Mœllendorf, *Die griechische und lateinische Literatur und Sprache*, dans *Die Kultur der Gegenwart*, *I*, *8*, p. 189.

2. Sur cette littérature on consultera R.-A. Lipsius, *Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden*, Braunschweig, 1883-1890, et les chapitres consacrés aux actes apocryphes dans les *Histoires de l'ancienne littérature chrétienne* de Harnack, de Batiffol, de Krüger, de Bardenhewer, de Jordan, dans les *Patrologies*, comme celles de Bardenhewer et de Tixeront ainsi que dans le *Handbuch der neutestamentlichen Apokryphen* de Hennecke. (Tübingen, 1904.)

tienne telle qu'il commença avec Eusèbe de Césarée ne peut être considéré que comme un prolongement très indirect du type littéraire créé par les Actes[1].

1. Renan, *Les Apôtres*, p. xxiv; Loisy, p. 438.

ADDITIONS

P. 30. Lagrange (*Evangile selon Saint-Luc*, Paris, 1921, p. x) croit que le passage *II Cor.*, *8*, *18* ne fait pas allusion à un évangile écrit mais peut viser la personne de Luc.

P. 34. Dans le passage relatif au troisième évangile, le Canon de Muratori donne cette phrase *cum eo paulus quasi ut juris studiosum secundum adsumpsisset* (lignes 4-5). La correction *eum* pour *eo* va de soi, mais l'expression *juris studiosum* est difficile à interpréter. Zahn (*G. K.*, *II*, 1, p. 27 s.), à la suite de Bunsen, conjecture *itineris* pour *ut juris* et admet la correction *secum* pour *secundum*, il entend que Paul prit Luc avec lui *als einer der sich in Bezug auf das Reisen eifrig zeigt*. Lietzmann (*Das Muratorische Fragment* ², Bonn, 1908 [*Kleine Texte*, 1], p. 5) admet, après d'autres, *litteris studiosum* qui aurait à peu près le sens d' « homme cultivé ». Hort (cf. Lietzmann, p. 5 conjecture *itineris sui socium*. Harnack (*Sitzber. Berl. Akad.*, 1903, p. 213) conserve le texte du manuscrit et voit dans le *juris studiosus* l'équivalent de l'*assessor*. Jacquier (*Le Nouveau Testament dans l'Eglise chrétienne*, I, Paris, 1911, p. 195) entend « comme attaché à ce qui est juste ou recherchant ce qui est juste ». Lagrange (*Ev. Lc.*, p. xii) admettant, comme Harnack l'équivalence de *juris studiosus* et de *assessor* voit dans ce dernier terme la traduction du grec παραπόμπος, compagnon. Cette interprétation, comme celle de Jacquier, est trop subtile pour être vraisemblable. Les diverses conjectures indiquées plus haut sont ingénieuses et, à certains égards, séduisantes, mais tournent la difficulté plus qu'elles ne la résolvent. Il y a peut-être lieu d'admettre que le passage considéré fait à une tradition qui ne nous est pas connue par ailleurs une allusion trop imprécise pour que nous puissions la comprendre entièrement.

P. 36. Lagrange (*Ev. Lc.*, p. XIII) cite (d'après GUSTAVE LEFEBVRE, *Egypte chrétienne, Annales du service des Antiquités*, X, 1, 1909) une inscription copte d'une chapelle de la montagne d'Assiout ainsi conçue : « Pour ce qui est de Luc le médecin, il fut disciple des apôtres puis il suivit Paul. Il vécut quatre-vingt-quatre ans. Il écrivit cet évangile se trouvant en Achaïe. Ensuite il écrivit les Actes... » Cette inscription serait du VI^e^ ou du VII^e^ siècle mais elle pourrait reproduire un texte plus ancien.

P. 94. Signalons une curieuse mais peu probante tentative de Franz Dibelius (*Die doppelte Ueberlieferung des Aposteldekretes, St. u. Kr.*, 1914, p. 618 s.) pour justifier à la fois le texte α et le texte β du décret.

P. 119. Se prononcent encore, pour la dépendance de Luc à l'égard de Josèphe, Brüne (*Flavius Josephus und seine Schriften in ihrem Verhältniss zum Judentum, zur griechisch-rœmischen Welt und zum Christentum*, Gutersloh, 1913), et contre cette dépendance Debrunner (*Th. Ltzg.*, 1914, col. 391) et Lagrange (*Ev. Lc.*, p. XCIV).

P. 333. Lagrange (*Ev. Lc.*, p. XXII), admet que les Actes ont été écrits, en tout cas, avant le martyr de Pierre et de Paul parce que l'autorité romaine y apparaît encore comme bienveillante à l'égard du christianisme.

P. 340. Lagrange (*Ev. Lc.*, p. XXII s.) se prononce contre l'hypothèse d'une troisième livre, hypothèse qui a été condamnée par une décision de la Commission Biblique du 12 juin 1913. Il lui fait deux objections, la première est qu'on ne sait pas de quoi eût été fait ce livre ; la seconde est que « si Luc avait écrit ce livre il nous aurait été conservé ». On ne voit pas sur quoi se fonde une affirmation de principe comme celle-là.

Nous avons connaissance, trop tard pour pouvoir l'utiliser d'un article qui paraît dans la *N. th. Tijd.*, 1921, 4, p. 264 s. : G. A. VAN DEN BERGH VAN EYSINGA, *Doubletten in Handelingen*.

TABLE DES MATIÈRES

Pages

PREFACE 5
Principaux ouvrages cités 9

CHAPITRE PREMIER

La tradition.

I. — Le titre du livre. 15
II. — La place des Actes dans le Nouveau Testament 18
III. — Le témoignage de la critique externe. . 22
IV. — Luc dans le Nouveau Testament . . . 28
V. — Luc d'après la tradition 31

CHAPITRE II

Histoire de la critique.

I. — Caractéristique générale 37
II. — Les débuts de la critique 40
III. — L'école de Tubingue et ses adversaires . 42
IV. — La recherche des sources. 51
V. — La dernière période. 60

CHAPITRE III

Le texte.

I. — Les données du problème. 73
II. — La théorie de Blass et ses antécédents . 76
III. — La relation des deux formes du texte. . 82

CHAPITRE IV

Les contacts littéraires.

I. — L'évangile de Luc. 105
II. — Les épîtres de Paul. 108
III. — Les œuvres de Flavius Josèphe. . . . 117

CHAPITRE V

Le style et la langue.

I. — Le style 130
II. — Le vocabulaire 132
III. — Luc et la langue médicale 142

CHAPITRE VI

Le caractère littéraire du livre.

I. — Structure générale du livre 147
II. — Le prologue 155

III. — Les morceaux à la première personne . 157
IV. — Le problème de la composition. . . . 167

CHAPITRE VII

Analyse critique du récit (*Première partie*).

I. — L'Église de Jérusalem jusqu'à l'institution du diaconat. *1,3-5,42* 172
II. — De l'institution du diaconat au premier voyage missionnaire de Paul. *6,1-12,25*. 191
III. — Le premier voyage missionnaire de Paul. *13,1-14,28* 229
IV. — La conférence de Jérusalem. *15,1-35* . 240

CHAPITRE VIII

Analyse critique du récit (*Deuxième partie*).

I. — Le deuxième voyage missionnaire de Paul. *15,36-18,22* 258
II. — Le troisième voyage missionnaire de Paul. *18,23-21,16*. 279
III. — Paul à Jérusalem, son arrestation, son procès. *21,17-26,32* 296
IV. — Le transfert de Paul à Rome. *27,1-28,31* 319
V. — Composition de la seconde partie du livre 324
VI. — La fin du livre 326

CONCLUSIONS

I. — La composition du livre 342
II. — La date de composition 353
III. — Le lieu de composition 356
IV. — Les idées religieuses 359
V. — La valeur historique des Actes 364
VI. — La place du livre des Actes dans l'histoire littéraire 367

Additions 371

MAYENNE, IMPRIMERIE CHARLES COLIN

DATE DUE

BS 2330 .G6 1922 v.3

Goguel, Maurice, 1880-1955.

Introduction au Nouveau Testament /

UNITED THEOLOGICAL SEMINARY LIBRARY
3 0645 1000 2477 3